توما الأكويني

كتاب الخلاصة اللاهوتية



المجلد الأول





كتاب

الصلاة اللاهوتية







للقدّيس توما الأكوينيّ الأستاذ الملكيّ

ألمجلّد الأوّل

ترجمهُ من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربهِ تعالى

الخوري بولس عواد

مدرّس البيان في مدرسة الحكمة المارونية سابقاً
وكاتب اسرار القصادة الرسولية في سورية حالاً

عُفي عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٨٨١

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانع
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

ليُطبَع
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

مقدمة
للمترجم

أَلحمدُ لله الذي أَهبطَ الحِكْمَةَ على من شاءَ من عباده · وأَلهمَ فَلْجَ الحُجَّةِ وَبَلَجَ المَحَجَّةِ مَنْ خَصَّهُ منهم بلطفه وإِسعاده · فجاؤُوا أَئِمَّةً أَنجادًا يذودون عن حياض دِينه الوثيق · ويَدْرأُون بنبال خُصومه الى كل مَرْمىً سَحيق · وأَبدع مخلوقاته على حالٍ تَنطِق بوُجُوب وُجُوده · وتَصْدَعُ بآيات طَوْلِه وَجُوده · فَهَدَتْنا الى ما نُطيقُهُ من معرفة كِبْرِيائه وجَلَالِهِ · في ذاته وصفاته وأَفعالِهِ

وبعدُ فيقول العبدُ الفقيرُ الى ربِّهِ الغني · بولسُ بنُ راجي عوَّادَ الكاهنُ الماروني · اني لمَّا رأَيتُ تَطَرُّقَ الفسادِ الى هاتِهِ الأَوطان · وامتدادَ الأَعناقِ نحو التبحُّث في عقائد الإِيمان · وأَنَّ الذين يتعرَّضون لمعارَضَةِ أَركان الدين الحقّ · ويَتَصدَّون لِصَدِّ كثيرٍ من الناس عن مَوارِد الصدق · قد كَثُرَ في هذه الديار سَوَادُهم · وانقَدَحَتْ في أكثر هذه الأَمصار زِنَادُهم · ووراءَ ما عَنَّ لهم من مَصالِحِ المَعَاش دونَ المَعَاد · حتى صَرَعوا بذلك عديدًا وافرًا وَثَنَوهم عن مَنَاهِج الرَّشاد · وكانت لُغَتُنا العربيةُ مفتقرةً في هذا الباب · الى كِتابٍ تَلْتَقِحُ بأَدلَّتِهِ الراهنة أَذهانُ أُولي الأَلباب · ويكون لداءِ الجهالة دواءً شافيا · ولأَنصار الدِّين زَرَدًا ضافيا · أَخَذَتني النَشوة الدِّينيَّة · والنخوةُ الوطنيَّة · فجعلتُ أُناجي نَفسي في ما عسى أَن أَقضي به بعضَ ذلك الوَطَر · مِنْ وضعِ رسالةٍ او جمعِ كِتابٍ او

نقلِ مؤلَّفٍ أغر · الى أن وقفتُ بعدَ الوصفِ الكثير· على ذلك المؤلَّف المنقطع النظير · وهو الكتابُ الموسومُ بالخُلاصةِ اللاهوتية المنسوبُ الى حُجَّة الفلاسفة المحققين · وعُمْدَةِ اللاهوتيين المدقّقين · القديس تُوما الأكويني · الملقَّبِ بشمس المدارس وبالأُستاذِ الملكي · فأكببْتُ على دراسته شطرًا من الدهر · وأَجلْتُ فيه قِداح النظَر والفِكر · فألفيتُهُ كتابًا تُشَدُّ اليه الرحال · وتقف عنده فحولُ الرجال · قد استوعبَ من دقائقِ الحكمة وجلائلها · ولطائف الحقائق ودلائلها · ما يُعجِزُ أَنْ يتصدّى لهُ مُقاوِل · او يتحدّاه مُطاوِل · على بلاغةٍ وإيجازٍ لم يفارقهما الوضوحُ والتبيان · ومنهجٍ بديعٍ لم يختلف في تفضيله أثنان · فخالجَ قلبي اذ ذاك أن أنقلَهُ الى لغتنا العربية · وأستخرج لآلئَهُ الى ديارنا المشرقية · بيدَ ان قصورَ بضاعتي المزجاةِ وإشفاقي من الزلَلِ والخلَل · ثبّطني حينًا عن الإقدام على هذا الأمر الجلَل · أخذًا بقول ذلك الشاعر الأجل

فدع عنكَ الكتابةَ لستَ منها ··· ولو سوَّدتَ وجهكَ بالمدادِ

ولكنّي ما زلتُ بين ذلك أُقدّم رِجلًا وأُؤخّرُ أُخرى · وأتحرّى في هذا الشأن ما يكون بنظري الحسير أحرى · الى أنْ قضى الله بإفضاء الخلافةِ الكبرى البطرسية · ورئاسةِ الملّةِ الكاثوليكية · الى مَنْ رفعَ في هذه الأيام منارَ العلم والدين · ومهّدَ في جميع الأرجاء محجّةَ الهُدى للمبتدين · الفيلسوفِ الكبير · والجهبذِ الأوحدِ الخطير · الساحبِ على آحاد زمانه مطارفَ الفخار · المباهي به عصرُهُ ومِصرُهُ سائرَ الأعصار والأمصار · مهبطِ الحكمةِ العلوية · ومظهرِ الآياتِ القدسية · الموصوفِ بأنه نورٌ من السماء · المسمّى بالأسدِ وهو هوَ بلا اعتراضٍ ولا مراء · القابضِ بأمر الله عزَّ وجلّ · على مقاليد العقدِ والحلّ · المقوِّمِ بإذنهِ تعالى من شؤون عبادهِ ما تأوّد · الماهدِ من مصالحهم لما لم يتمهّد · الموشّحِ دينهُ الحقّ

بِبُرْدٍ قشيب · المنتجع بأَذْوَادِهِ كلَّ أَجرَعٍ خصيب · الحَبرِ الأعظم والملاذ الأكبر · البابا لاوُنَ الثالثَ عشَرَ · فإِنَّهُ أَيَّدَه الله · وأَمتَعَ الدُّنيا بِنُجحِ مَسعاه · لم يكد يستوي على صَهْوَةِ سدتهِ الرسولية · حتى وجَّهَ طَرْفَ عنايتهِ الى إِنعاش الحكمة الحقَّةِ بَعدَ خمولها · وإِنضارِها في الخافقَينِ بعد ذُبُولها · وكان أَوَّلُ ما اشار بهِ ورَسَمَ · تعليمَ العقائدِ الدينية والحقائقِ الفلسفية على طريقة ذلك القديس العلاَّمة واعتمادَ كتابهِ المُقدَّم · فجاءَ ذلك باعثاً لي على أستئناف تلك العزيمة · واستثارة تلك النيـة الكامنةِ القديمة · وصرْفِ الهمةِ اليسيرة · الى هذه المُهمَّةِ الخطيرة · فشمرتُ اذ ذاك عن ساق الجدِّ للخَوضِ في ذلك العُبابِ الزَّاخرِ · والغَوصِ على استخراج تلك الجواهر

وهاءَنذا شارعاً فيهِ بعد استخارة الله · واستجادة جَوْدِ جَدْواه · ناحياً فيهِ نَحْوَ الأَصلِ دونَ تصريف · مقتفياً في مَساقِ كلامهِ أَثَرَ المؤلف دون انحرافٍ او تحريف · مُفرِغاً اياه في قالَبٍ عَرَبيٍّ صَريح · ناهجاً في التعبير ما دَرَجَ عليهِ الحُكماءُ من الاصطلاح الصحيح · واياهُ أَسأَلُ ان يكفيني معرَّةَ العثُور · ويأخذَ بيدي في هذا الأَثَرِ المبرور · وأَنْ يُفَيِّحَ له عند ذَوِي العقول · وَجهَ الرِضَى والقَبُول · فهو الموفِّقُ الى الصواب · ومحقِّقُ الآمالِ في المبدإِ والمآب

هذا ولمَّا كان سيِّدي وسَنَدِي الأَفضلُ · ومَولايَ الأَبرُّ الأكملُ · ذو الشهامة الباذخة · والهمةِ الشمَّاء الشامخة · السيدُ لودوفيكوس بيافي رئيسُ أَساقفة سيونيَّة · قاصدُ السدَّةِ الرسولية والنائبُ الرسوليُّ في هذه الديار السورية · هو الذي شاءَ ان يغمرَ هذه الترجمة بتيَّارِ فضله · ويُمِدَّها منذ اول نشأَتها بسوابغِ إِحسانه ووَصلهِ · تأْييداً للدين وآلهِ · وخِدمةً للعلم ورجالهِ · حتى حقَّ ان تُسنَدَ اليهِ أستنادَ المُسبَّبات الى أَسبابها · وتنمي اليهِ أَنتماءَ العبيدِ الى أَربابها · وهو الذي بظلِّهِ

ومَسعَاه · ويُمْنهِ ويُمْناه · اتوقعُ تضوُّعَ نَشْرِها · وتمامَ بَدْرها · في هذه الامصار الشرقية · بين أَبناء جِلْدَتي العربية · كان مِنْ أَوْجَبِ الفروض عليَّ ان أَزُفَّها اليه · وأُقدّمها خدمةً بين يَدَيْهِ · تخليدًا لعاطر ذِكْرِه · وتصريحاً بواجب شُكْرِه · داعياً له ان يُنسِئَ اللهُ في أَجَلِهِ وقضائه · ويُمتِعَ الدينَ الكاثوليكيَّ بطول بقائه · ويُسنيَ له ما يُفيزُهُ في الدارَين بافضل ثوابهِ وخير جزائه



كتاب
الخلاصة اللاهوتية

للقدّيس توما الأكويني الأستاذ الملكي

الفاتحة

لمّا كان لا يجب على أستاذ التعليم الكاثوليكيّ ان يثقّف الشادينَ فقط بل ان يهذّب الناشئينَ [1] ايضاً كقول الرسول في ١ كور ٣ : ١ «كالاطفال في المسيح قد غذوتكم باللبن لا بالطعام» كان قصدُنا في هذا الكتاب ايرادَ ما يختص بالدين المسيحي على حسَب ما يلائم تهذيبَ الناشئين

فقد رأينا ان الطَلَبة المبتدئين في هذا التعليم كثيرًا ما يختلطُ عليهم ما كتبَه غيرُ واحدٍ إما لتكثُّرِ ما لافائدة فيه من المباحث والفصول والادلّة : اولان ما يلزمُهم معرفتُهُ لم يوضع على حسب نظام التعليم بل على حسب ما كان يقتضيه شرحُ المصنَّفات او مَقامُ المُناظَرَة : اولان كثرة تكرارِه بعينه كانت تنشئ في عقول المطالعين ملالاً والتباساً

فاذاً لرغبتنا في اجتناب ذلك ونحوِهِ سنجتهد مع الاتكال على المَدد الالهي ان نتتبَّع ما يختصُّ بالتعليم المقدس على قدر ما يحتمله المقامُ من الايجاز والايضاح

---

١ المرادُ بالشادين المتقدمون من شدا يشدو اذا أَخذَ طَرَفًا من العلم او الادب وبالناشئين المبتدئون

القسم الاول

المبحث الاول

في أنّ التعليم المقدّس ايُّ شيءٍ هو وماذا يتناول

وفيه عشرة فصول

ولا بدّ لتعيين غرضنا وتحديدهِ من تقديم النظر في أنّ التعليم المقدس ايُّ شيءٍ هو وماذا يتناول والبحثُ في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ في الحاجة الى هذا التعليم — ٢ هل هو علمٌ — ٣ هل هو واحدٌ او كثيرٌ — ٤ هل هو نظريٌّ او عمليٌّ — ٥ في مقايستهِ بسائر العلوم — ٦ هل هو حِكمةٌ — ٧ هل الله هو موضوعهُ — ٨ هل هو استدلاليٌّ — ٩ هل ينبغي فيهِ التجوُّزُ والرمْزُ — ١٠ هل ينبغي تفسير كتابهِ المقدس على معانٍ كثيرة

الفصلُ الاوّلُ

هل تمسُّ الحاجةُ الى تعليمٍ غيرِ التعاليم الفلسفية

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر انه لا تمسُّ الحاجةُ الى تعليمٍ غيرِ التعاليم الفلسفية اذ ليس ينبغي للانسان ان يحاول ادراك ما فوق العقل كقوله في سي ٣: ٢٢ «لا تبحث عمّا يتجاوز قدرتك» والتعاليمُ الفلسفية متكفلةٌ بجميع ما تحت العقل. فاذًا يظهر ان لا فائدة في تعليمٍ غيرِ التعاليمِ الفلسفية

٢ وايضاً ان التعليم ليس يمكن ان يبحث الّا عن الموجود لان العلم ليس يتعلق الّا بالحق المساوق للموجود. والتعاليمُ الفلسفية تبحثُ عن جميع الموجودات حتى اللهِ ومن هنا سمّيَ احدُ اقسام الفلسفة ثِيُولُوجيًّا (اي العلم الالهي) كما يتضح من الفيلسوف في الالهيات ك ٦ فاذًا لم تمسَّ الحاجةُ الى تعليمٍ غيرِ التعاليم الفلسفية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ تيمو ٣: ١٦ «ان كل كتابٍ أُوحي من الله مفيدٌ للتعليم وللحجاج وللتقويم وللتهذيب بالبر» والكتاب

المُوحَى من الله ليس من قبيل التعاليم الفلسفية المستنبَطة بالعقل الانساني · فاذاً مفيدٌ ان يكون ثمَّ سوى التعاليم الفلسفية علمٌ آخر مُوحًى من الله

والجواب ان يقال انه قد مسَّت الحاجة في خلاص الانسان الى تعليمٍ مُنزَلٍ من الله غيرِ التعاليم الفلسفية التي يُنظَر فيها بالعقل الانساني — اما اولاً فلأنَّ الانسان متجهٌ الى الله على انه غايةٌ متجاوزة ادراك العقل كقوله في اش٦٤:٤ «لم ترَ عينٌ ما خلاك يا الله ما تصنع للذين ينتظرونك» والغايةُ التي يجب على الناس ان يوجّهوا اليها مقاصدَهم وافعالَهم لا بدَّ ان يكون لهم سابقةُ علمٍ بها فاذاً قد مسَّت الحاجة في خلاص الانسان ان يُطلَع بالوحي الالهي على بعض ما يتجاوز العقلَ الانساني — واما ثانياً فلأنَّ الحقائق الالهية التي يمكن النظرُ فيها بالعقل الانساني قد مسَّت الحاجة ان يتثقَّف الانسانُ فيها ايضاً بالوحي الالهي والا فان الحقائق الالهية التي يُنظَر فيها بالعقل الانساني ليس يتأتّى ادراكها الا لصنفٍ قليلٍ من الناس وفي زمانٍ طويل ومع اوهامٍ كثيرة مع ان خلاص الانسان القائمَ في الله يتوقف كلُّهُ على معرفتها · فاذاً لم يكن بدٌّ لتأتّي الخلاص للناس على الوجه الأحرى والآكد ان يتثقَّفوا في الحقائق الالهية بالوحي الالهي · فاذاً قد مسَّت الحاجة الى تعليمٍ مقدَّس مُوحًى من الله سوى التعاليم الفلسفية التي يُنظَر فيها بالعقل

اذاً اجيب على الاول بانه وان كان لا ينبغي للانسان ان يبحث بالعقل عمَّا يفوق ادراكه الا ان ما كان من ذلك موحًى من الله يجب ان يقبله بالايمان ولذا قيل ايضاً في سي٣:٢٥ «قد أُطلِعتَ على أشياءَ كثيرة تفوق ادراك الانسان» وبذلك يَقُومُ التعليم المقدس

وعلى الثاني بان العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم فان الفلكيَّ والطبيعيَّ يُبرهِنان على نتيجةٍ واحدة بعينها كالارض كُرِيَّةٌ غير ان الفلكيَّ يبرهن عليها بوسيلةٍ رياضيةٍ اي معرَّاةٍ عن المادة والطبيعيَّ يبرهن عليها بوسيلةٍ ماديةٍ · فاذاً لا مانع

من ان ما تبحث عنه التعاليمُ الفلسفية من حيثُ يُدرَك بنور العقــل الطبيعي يبحثُ عنه بعينــه علمٌ آخر من حيث يُدرَك بنور الوحي الالهي ولهذا كان العلم الالهي الذي من قبيل التعليم المقدس مغايرًا في الجنس لذلك العلم الالهي الذي يُعدّ قسماً من الفلسفة

الفصلُ الثاني
هل التعليمُ المقدسُ علمٌ

يُتخطَّى الى الثَّاني بان يُقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً لان كل علمٍ فمبناه على مبادئ بيّنة بنفسها · والتعليمُ المقدسُ مبناه على عقائد الايمان التي ليست بينةً بنفسها بدليــل عدم الإجماع عليها لان «الايمان ليس هو للجميع» كما في تسا ٣ : ٢ · فاذًا ليس التعليم المقدس علماً

٢ وايضاً ان العلم لا يبحث عن الجزئيات · والتعليمُ المقدسُ يبحث عن الجزئيات كاعمال ابراهيم واسحاق ويعقوب وأشباهها · فاذًا ليس التعليم المقدس علماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١١ ب ١ «انما يختص بهذا العلم ما به الايمانُ الصحيحُ يتولّد ويغتذي ويُدافَع عنــه ويتعزّز» وهذا ليس يصدق على علمٍ سوى التعليم المقدس · فاذًا التعليم المقدس علمٌ

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علمٌ لكن يجب ان يُعلَم ان العلوم قسمان · فمنها ما ينبني على مبادئ بينة بنور العقل الطبيعي كعلم الحساب والهندسة ونحوهما · ومنها ما ينبني على مبادئ بينةٍ بنور علمٍ اعلى كما ينبني علم المَناظِر على مبادئ مبيّنة بعلم الهندسة وعلمُ الموسيقى على مبادئ مبينة بعلم الحساب · والتعليمُ المقدسُ علمٌ من قبيل الثاني لانبنائه على مبادئ بينــة بنور علمٍ اعلى وهو علم الله والقديسين · فاذًا كما ان علم الموسيقى يصدِّق بالمبادئ التي يتقلّدُها من الحسابي كذلك التعليم المقدس يصدِّق بالمبادئ الموحاة اليهِ من الله

اذاً اجيب على الاول بان مبادىء كل علمٍ اما بينةٌ بنفسها او مبيَّنةٌ في علمٍ اعلى ومبادىء التعليم المقدس من قبيل الثاني كما مرَّ في جزم الفصل

وعلى الثاني بان الجزئيات لا تَرِد في التعليم المقدس مقاصدَ بالذات بل انما يُؤْتَى بها تمثيلاً للسيرة على حدّ ما يجري في العلوم الخُلُقية وتصريحاً بشهادة الرجال الذين ادَّوا الينا الوحي الالهي الذي عليه مَبْنَى الكتابِ او التعليمِ المقدس

الفصلُ الثالثُ

هل التعليمُ المقدسُ علمٌ واحدٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس علماً واحدًا لان العلم الواحد ما كان موضوعهُ واحدًا بالجنس كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ . والمخلوقُ والخالقُ اللذان يُبحَثُ عنهما في التعليم المقدس ليسا واحداً بالجنس . فاذاً ليس التعليم المقدس علماً واحداً

٢ وايضاً ان التعليم المقدس يُبحَثُ فيه عن الملائكة والمخلوقات الجسمانية والأخلاق البشرية . وهذه الاشياء خاصةٌ بعلومٍ فلسفية متمايزة . فاذاً ليس التعليم المقدس علماً واحدًا

لكن يعارض ذلك ان الكتاب المقدس يَتكلَّم عليه على انه علمٌ واحدٌ فقد قيل في حك ١٠ : ١٠ «آتتهُ علمَ القديسين»

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس علمٌ واحدٌ لان وحدة القوة والملكة يجب ملاحظتها بحسب الموضوع لا باعتبار مادته بل باعتبار جهته الصورية كما يشترك الانسان والحمار والحجر في جهة الملوَّن (الذي هو موضوع النظر) الواحدةِ الصورية . فاذاً لمَّا كان التعليم المقدس يلاحظ بعض الاشياء من حيث هي موحاةٌ من الله كما مرَّ في الفصل السابق كانت جميع الاشياء الموحاة من الله مشتركةً في جهة موضوعه الصورية الواحدة فكانت مندرجةً تحت التعليم المقدس على

انه علمٌ واحدٌ

اذاً اجيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يُبحَثُ فيه عن الله والمخلوقات سواءً بل يُبحَثُ فيه عن الله بالاصالة وعن المخلوقات باعتبار نسبتها اليه من حيث هو مبدؤها او غايتها . وليس هذا قادحاً في وحدة العلم

وعلى الثاني بانه لامانع من تمايزِ القُوَى او الملكات السافلة بالنظر الى تلك الموادّ المندرجة باسرها تحت قوةٍ او ملكةٍ واحدةٍ عالية لان القوة او الملكة العالية تنظر الى موضوعها من جهةٍ صوريةٍ اعمّ كما ان موضوع الحس المشترك هو المحسوس المتناولُ للمرئيِّ والمسموع ولهذا كان الحسُّ المشترك على كونه قوةً واحدةً يعمُّ جميع موضوعات المشاعر الخمسة . وكذا تلك الامور التي يُبحَث عنها في علوم فلسفية متمايزة فان التعليم المقدس على كونه واحداً يمكن ان ينظر اليها من جهةٍ واحدة اي من حيث هي موحاةٌ من الله فيكون التعليم المقدس على هذا بمنزلة أثرٍ للعلم الالهي الذي هو أوحدُ جميع العلوم وابسَطُها

الفصلُ الرَّابعُ
هل التعليمُ المقدسُ علمٌ عمليٌّ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال يظهر ان التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ لان غاية العلم العمليِّ العملُ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٣ والغرضُ المقصودُ من التعليم المقدس هو العمل كقوله في يع ١ : ٢٢ « كونوا عاملين بالكلمة لا سامعين لها فقط » فاذاً التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

٢ وايضاً ان التعليم المقدس ينقسم الى شريعةٍ عتيقةٍ وشريعةٍ جديدة . والشريعة من قبيل علم الأخلاق الذي هو علمٌ عمليٌّ . فاذاً التعليم المقدس علمٌ عمليٌّ

لكن يعارض ذلك ان كل علمٍ عمليٍّ يَبحَثُ عمّا قد يمكن ان يعمله الانسان كما يَبحثُ علمُ الاخلاق عن افعال الناس وعلمُ البناء عن الابنية . والتعليمُ المقدسُ يبحث

بالاصالة عن الله الذي هو بالأحرى صانع الناس · فاذاً ليس علماً عملياً بل نظرياً

والجواب ان يقال ان التعليم المقدس على كونه واحداً يعمُّ ما تبحث عنه علومٌ فلسفيةٌ متمايزةٌ لانه ينظر الى الامور المتمايزة من جهةٍ صوريةٍ جامعة اي من حيث هي مُدرَكةٌ بالنور الالهي · فاذاً ولئن كان النظريُّ من العلوم الفلسفية غيراً والعمليُّ غيراً فالتعليم المقدس مع ذلك شاملٌ لكليهما كما ان الله ايضاً يعلم نفسه وآثاره بعلمٍ واحد · الا ان كونه نظرياً أرجحُ على كونه عملياً لان بحثه عن الامور الالهية آصلُ منه عن الافعال الانسانية التي انما يَبحثُ عنها من حيث ان الانسان يتأدّى بها الى معرفة الله التامة القائمة بها السعادةُ الخالدة

وبذلك يتضح الجواب على ما اعتُرِضَ به

الفصلُ الخامسُ

هل التعليمُ المقدسُ اشرفُ من سائر العلوم

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان التعليم المقدس ليس اشرفَ من سائر العلوم لان اليقين من جهات شرف العلم · وسائرُ العلوم التي يمتنع الريبُ في مبادئها هي في ما يظهر أيقَنُ من التعليم المقدس لاحتمال الريب في مبادئه التي هي عقائد الايمان · فاذاً يظهر ان سائر العلوم اشرفُ منهُ

٢ وايضاً من شأن العلم الأدنى أن يستفيدَ من العلم الأعلى كما يستفيد الموسيقيُّ من الحسابيّ · والتعليم المقدس يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية فقد قال ايرونيموس في رسا ٨٤ الى مانيوس خطيب رومية ما نصه «ان الايمة المتقدمين قد شحنوا كتبهم بتعاليم الفلاسفة وآرائهم حتى لستَ تدري ما الذي يجب ان يتبادر اليه عجبُك فيها فقاهةُ الانسان ام علمُ الكتاب» · فاذاً التعليم المقدس ادنى من سائر العلوم

لكن يعارض ذلك ان سائر العلوم تُدعَى جواري لهُ كقوله في ام ٩ : ٣ «ارسلَت

جوار يها تنادي على متون مشارف المدينة»

والجواب ان يقال ان هذا العلم لمّا كان نظرياً وعملياً باعتبارين كان افضل من سائر العلوم النظرية والعملية لان التفاضل يقع بين العلوم النظرية من جهة اليقين ومن جهة شرف الموضوع . وهذا العلم يفضلُ سائر العلوم النظرية في كلا الامرين . اما في اليقين فلأن سائر العلوم تستفيد يقينيتها من النور الطبيعي الذي للعقل الانساني الغير المعصوم . وهذا العلم يستفيد يقينيته من نور العلم الالهي المعصوم . واما في شرف الموضوع فلان هذا العلم يبحث بالاصالة عمّا يتجاوز بسموّه طور العقل مع ان سائر العلوم انما تبحث عمّا تحت العقل فقط . واما العلوم العملية فاشرفها ما ليس وراءه غاية اخرى يتجهُ اليها بل هو غاية لما سواه كما ان المدني اشرف من الجندي لان خير الجند متجه الى خير المدينة . وغاية هذا التعليم من حيث هو عملي هي السعادة الابدية التي هي الغاية القصوى لسائر غايات العلوم العملية . فواضح اذن انه يشرُف سائر العلوم بحسب جميع الجهات

اذاً اجيب على الاول بانه لامانع ان يكون ما هو ايقنُ في حد ذاته اقلّ يقيناً عندنا بسبب ضعف عقلنا الذي نسبتهُ الى الامور الواضحة جداً في طباعها كنسبة عين الخفّاش الى نور الشمس كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ . فاذاً ما يعرض لبعض الناس من الريب في عقائد الايمان ليس ناشئاً عن عدم كونها يقينيّة في طباعها بل عن ضعف العقل الانساني . ومع ذلك فان اقلّ ما يمكن الحصول عليه من معرفة الامور العُليا اشهى من ايقن ما يُحصّل عليه من معرفة الامور السُفلى كما قال الفيلسوف في كتاب الحيوان ١٢ ب ٩

وعلى الثاني بان هذا العلم قد يمكن ان يستفيد شيئاً من التعاليم الفلسفية لا لافتقاره اليها افتقاراً ضرورياً بل لزيادة ايضاح ما يتضمنه لانه ليس يستفيد مبادئه من علوم أُخرى بل من الله ابتداءً بالوحي ولذا فهو ليس يستفيد من العلوم

الأُخر على انها اعلى منه بل يستخدمها على انها ادنى منــهُ وجوارٍ لهُ كما يستخدمُ علمُ الهندسة ما دونه من العلوم على نحو ما يستخدمُ المدنيُّ الجنديَّ . وليس استخدامه اياها على هذا النحو لمكان نقصه وقصوره بل لمكان نقص عقلنا الذي يسهُلُ عليه ان يتوصل بما يدركه بقوّتهِ الطبيعية الحاصلة عنها سائر العلوم الى ادراك ما في هذا التعليم ممّا يفوق قوته الطبيعية

الفصلُ السادسُ

هل هذا التعليمُ حكمةٌ

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس بحكمة لان التعليم الذي يسلِّم ثبوت مبادئه من غيرهِ ليس حقيقاً ان يسمّى حكمةً فان من شأن الحكيم ان يرتِّب لا ان يترتّب كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١ ب ٢ وهذا التعليم يسلِّم ثبوت مبادئه من غيرهِ كما مرَّ في ف ٢ فاذاً ليس بحكمةٍ

٢ وايضاً ان الحكمة يخصها ان تثبت مبادئ العلوم الأُخر ولذلك يُقال لها رأس العلوم كما قال الفيلسوف في الخُلقيّات ك ٦ ب ٧ لكن هذا التعليم ليس يثبت مبادىء العلوم الأُخر فاذاً ليس بحكمةٍ

٣ وايضاً ان هذا التعليم يُحصَّل بالاجتهاد والحكمة يُحصَل عليها بالفيض ولذلك تعدُّ من مواهب الروح القدس السبع كما في اش ١١ فاذاً ليس هذا التعليم حكمةً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ في بدء الشريعة « انها حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم »

والجواب ان يُقال ان هذا التعليم هو الحكمة العُليا فيما بين الحِكَم الانسانية باسرها ليس في جنسٍ ما فقط بل على وجه الاطلاق لانه لمّا كان من شأن الحكيم ان يرتِّب ويحكم والحكمُ على الادنى يكون بعلةٍ اعلى سُمّيَ في كل جنس حكيماً من يلاحظ العلة العُليا لذلك الجنس كما يسمّى حكيماً في جنس البناء الصانعُ الذي يرتّب هيئة

البيت والمهندسُ بالنظر الى الصنّاع الادنَين الذين يثقّفون الخشب ويهيئون الحجارة ولذا قيل في ١ كور ٣ : ١٠ «كمهندسٍ حكيمٍ وضعتُ الاساس» وكذلك يقال حكيمٌ في جنس السيرة الانسانية باسرها للفطِن من حيث يسدّد الافعال البشرية نحو الغاية الواجبة ولذا قيل في ام ١٠ : ٢٣ «الحكمةُ لذي الفطنة» فاذًا من ينظر على الاطلاق الى علة الكون باسرهِ العُليا التي هي الله يقال له الحكيم الاعلى ولذا قيل ان الحكمة هي معرفة الالهيّات كما في اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٢ ب ١٤ . والتعليمُ المقدسُ يبحث بالاخص عن الله باعتبار كونه العلة العُليا ليس من حيث ما يمكن ادراكه من الالهيات بالمخلوقات فقط ممّا قد ادركه الفلاسفة كقول الرسول في رو ١ : ١٩ « ما يُعلَم من الالهيّات هو واضحٌ فيهم » بل ومن حيث ما يستأثر به من ذلك علمُ الله وحده وقد اشرك فيه غيرهُ بالوحي . فاذًا التعليم المقدس يُقال لهُ الحكمةُ العُليا

اذًا اجيب على الاول بان التعليم المقدس ليس يسلّم ثبوت مبادئه من علمٍ بشريّ بل من العلم الالهي الذي يرتّب كلّ ما لنا من المعرفة على انه الحكمةُ العُليا

وعلى الثاني بان مبادىء العلومِ الأُخر اما بيّنةٌ بنفسها فيمتنع اثباتها اومثبّتةٌ بادلّة عقليةٍ في علمٍ آخر . على ان المعرفة الخاصة بهذا العلم هي الحاصلة بالوحي لا بالفطرة الطبيعية . فاذًا ليس يخصه ان يثبت مبادىء العلوم الأُخر بل ان يحكم عليها فقط لان ما يوجَد في العلوم الأُخر منافيًا له يُقضَى عليه كلهِ بالبطلان ولذا قال الرسول في ٢ كور ١٠ : ٤ «نهدم الآراء وكل علوٍ يرتفع ضد معرفة الله»

وعلى الثالث بانه لمّا كان الحكم خاصًا بالحكمة بحسب طريقتين كانت الحكمة تعتبر على ضربين . لان حاكمًا قد يحكم بطريقة الميل كما ان من حصلت عنده ملكة الفضيلة يحكم حكمًا مستقيمًا على ما يجب فعلهُ بحسب الفضيلة من حيث يميل اليه ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٥ «ان الرجل الفضيل هو مقدار

الافعال البشرية وقاعدتها» وقد يحكم بطريقة المعرفة كما ان من حذق علم الاخلاق يقدر ان يحكم على افعال الفضيلة وان لم يكن له ملكة الفضيلة . فالطريقة الاولى من الحكم على الامور الالهية خاصة بالحكمة المعدودة من مواهب الروح القدس كقول الرسول في ١ كور ٢ : ١٥ «اما (الانسان) الروحي فانه يحكم في كل شيء» وكقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ «ان ايروتاوس العلامة ليس عالمًا في الامور الالهية فقط بل مغرمًا بها ايضاً» والطريقة الثانية خاصة بهذا التعليم من حيث انه يُحصَّل بالاجتهاد وان كانت مبادئه حاصلة بالوحي

الفصلُ السابعُ

هل اللهُ هو موضوعُ هذا العلم

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الله ليس موضوعَ هذا العلم لانه لا بُدَّ في كل علمٍ من تسليم ثبوت أنَّ موضوعهُ ما هو كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ٢ . وهذا التعليم ليس يسلِّم ثبوت أن الله ما هو فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ب٢٣ ان بيان معرفة أنَّ الله ما هو مستحيل . فاذًا ليس الله موضوعَ هذا العلم

٢ وايضاً كلُّ ما يبحث عنهُ في علمٍ فهو مندرجٌ في موضوع ذلك العلم . والكتاب المقدس يبحث فيه عن اشياء كثيرة ممّا عدا الله كالمخلوقات وأخلاق البشر . فاذًا ليس اللهُ موضوعَ هذا العلم

لكن يعارض ذلك ان ما يُتكلَّم عليهِ بالاصالة في علمٍ فهو موضوع ذلك العلم . وهذا العلم يُتكلَّم فيهِ بالاصالة على الله (فانه يُقال له ثيولوجياً اي الكلام على الله) فالله اذًا موضوعه

والجواب ان يقال ان الله هو موضوع هذا العلم لان نسبة الموضوع الى العلم كنسبتهِ الى القوة او الملكة وانما يجعل موضوعاً خاصاً لقوة او ملكة ما بأعتبارهِ يُنسَب الى تلك القوة او الملكة جميع ما يُنسَب اليها كنسبة الانسان والحجر الى قوة

النظر من حيث هما ملوّنان فكان الملوّن هو الموضوع الخاص للنظر . وجميع ما يُبحَث عنهُ في التعليم المقدس فانما يُبحَث عنهُ باعتبار الله اما لكونه الله نفسهُ او لان فيه نسبة اليه من طريق كونه مبدأهُ وغايتهُ . فينتج من ثمَّه ان الله هو في الحقيقة موضوع هذا العلم . وهذا يتضح ايضاً من مبادىء هذا العلم وهي عقائد الايمان الذي يتعلق بالله . وموضوع مبادىء العلم وموضوع العلم كلهِ واحد بعينهِ لاندراج العلم كله بالقوة في مبادئه — وقد نظر بعضٌ الى ما يُبحَث عنه في هذا العلم في نفسهِ من دون الاعتبار الذي بحسبه يبحث عنهُ فجعلوا موضوعهُ اما في المدلولات والدلائل او في افعال الفداء او في المسيح كلهِ اي الراس والاعضاء . فان هذه جميعها يبحث عنها في هذا العلم لكن بالنسبة الى الله

اذاً اجيب على الاول بانه وان تعذَّر علينا معرفة ان الله ما هو لكننا نستعمل في هذا التعليم أثر طبعه ونعمته مكان حدّهِ توصلاً الى ما يُبحَث عنه فيهِ من الحقائق الالهية كما انه قد يُبرهَن في بعض العلوم الفلسفية بالمعلول على شيء من جهة العلة اخذاً للمعلول مكان حد العلة

وعلى الثاني بان جميع الاشياء الأُخر التي يبحث عنها في التعليم المقدس مندرجة تحت الله لا بالجزئية او النوعية او الحلول بل لان لها اليهِ نوعاً من النسبة

الفصل الثامن
هل هذا التعليم استدلاليّ

يُتخطّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان هذا التعليم ليس استدلالياً فقد قال امبروسيوس في كتاب الايمان الكاثوليكي ١ ب ٥ « دع الادلة حيث يُبحَث عن الايمان » وهذا التعليم يبحث فيه بالخصوص عن الايمان ولذا قيل في يو ٢٠ : ٣١ « انما كُتبت هذه لتؤمنوا » . فاذاً ليس التعليم المقدس استدلالياً

٢ وايضاً فلو كان استدلالياً فاما ان يكون استدلالهُ من النقل او من العقل .

فان كان من النقل فليس ذلك لائقاً بشرفهِ في ما يظهر لان الدليل النقليّ في غاية الوهن كما نبّهَ عليه بويسيوس . وان كان من العقل فليس ذلك لائقاً بغايتهِ فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل «ان الايمان اذا أُثبِتَ بالعقل الانساني خلا عن استحقاق الثواب» فاذاً ليس التعليمُ المقدسُ استدلالياً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ١: ١٩ في حق الاسقف «ملازماً الكلام الصادق المختص بالتعليم لكي يقدران يعظ بالتعليم الصحيح ويحاجّ المناقضين»

والجواب ان يقال كما ان سائر العلوم لا تُنصَبُ فيها الادلّة لإثبات مبادئها بل تستدل من مبادئها على اثبات ما تتضمنهُ مما سواها كذلك هذا التعليم لا ينصِبُ الادلّة لاثبات مبادئهِ التي هي العقائد الايمانية بل ينتقل منها الى اثبات امرٍ آخر كما استدلّ الرسول من قيامة المسيح على اثبات القيامة العامة في ١ كور ١٥ غير انه يجب ان يعتبَر في العلوم الفلسفية ان العلوم السافلة منها لا تُثبِتُ مبادئها ولا تُناظِرُ من يجحد هذه المبادىء بل تترك ذلك للعلم الاعلى . اما العلم الاعلى فيها وهو العلم الالهيُّ فانهُ يُناظِرُ من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلّماً بشيء والّا فليس له سبيلٌ الى مناظرتهِ لكنهُ يستطيع ردَّ حججهِ وعلى هذا فالتعليم المقدس اذ ليس له علمٌ اعلى منهُ فهو يُناظِرُ بطريقة الاستدلال من يجحد مبادئه متى كان الخصم مسلماً بشيء مما قد حصل بالوحي الالهي كما يُناظِرُ المبتدعين بآي الكتاب المقدس ومن يجحد عقيدةً بأُخرى . اما متى كان الخصم غير معتقدٍ شيئاً مما كُشِفَ بالوحي الالهي فليس بعد ذلك من سبيل الى اثبات العقائد الايمانية بالادلّة بل الى نقض ما قد يورده من الحجج المضادة للايمان لانهُ لما كان الايمان مستنداً على الحق المعصوم ويستحيل اثبات ما يضادُّ الحق بالبرهان وَضَحَ ان الحجج التي تقام على نقض الايمان ليست براهين بل ادلّة مردودة

اذاً اجيب على الاول بانه وان لم يكن لادلّة العقل الانساني محلٌ في اثبات العقائد

الايمانية الا ان هذا التعليم يستدلُّ مع ذلك من العقائد الايمانية على غيرها كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاستدلال من النقل في غاية الاختصاص بهذا التعليم لحصول مبادئه بطريق الوحي فيجب من ثمَّه التعويل على نقل من نزل الوحي عليهم وليس هذا مجحفاً بشرف هذا التعليم لانه وان كان الدليل النقليُّ المبتنى على العقل الانساني في غاية الوهن لكن الدليل النقليّ المبتنى على الوحي الالهي في غاية القوة. على ان التعليم المقدس قد يستخدم العقل الانساني لكن ليس لاثبات الايمان لان ذلك ناسخٌ لاستحقاق الايمان بل لايضاح ما يورد فيهِ ممَّا سوى الايمان لانهُ لمَّا كانت النعمة لا تنسخ الطبيعة بل تكملها وجب ان يخدم العقلُ الطبيعيُّ الايمان كما ان ميل الارادة الطبيعيّ ينقاد للمحبَّة ولهذا قال الرسول في ٢ كور ١٠ : ٥ «ونسبي كل بصيرة الى طاعة المسيح» ولذلك ما يستشهد التعليم المقدس باقوال الفلاسفة ايضاً في ما قدروا على ادراكه بالفطرة الطبيعية كما استشهد بولس بكلام اراتوس بقولهِ في اع ١٧ : ٢٨ «كما قال أحد شعرائكم انَّا نحن ذريَّة الله» ومع ذلك فالتعليم المقدس انما يأتي بمثل هذه النصوص على انهــا ادلَّة اجنبيَّة وظنّيَّة . واما نصوص الكتاب القانوني فانما يوردها على انهــا خاصَّة وضروريَّة . واما نصوص سائر ايمَّة الكنيسة فيوردها على انها ادلَّة خاصة لكن ظنية لان ايماننا مستندٌ على الوحي المنزل على الرسل والانبياء الذين دوَّنوا الاسفار القانونية لا على الوحي الذي ربما هَبطَ على غيرهم من العلماء . ولذا قال اوغسطينوس في رسا ١٩ الى ايرونيموس ب ١ «قد تعلَّمت ان أُكرِّم تلك الاسفار التي يُقال لها قانونية وحدها حتى اني اعتقد بتمام اليقين ان ليس من اصحابهــا مَن اخطأَ شيئاً في ما كتب . اما غيرهم فاني اطالع ما كتبوه غير معتبر ذلك صدقاً لمجرّد كونهم قالوا به (أو كتبوه) مهما كانوا راسخين في القداسة والعلم

الفصلُ التاسعُ

هل ينبغي التجوُّزُ في الكتاب المقدس

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الكتاب المقدس لا ينبغي فيه التجوُّز لان ما كان خاصاً بالعلم الأدنى لا يليق في ما يظهر بهذا العلم الذي لهُ المقامُ الاعلى بين سائر العلوم كما مرّ في الفصل السابق. واستعمال التشابيه المختلفة والاستعارات خاصٌّ بعلم الشعر الذي هو ادنى جميع العلوم. فهو اذاً ليس لائقاً بهذا العلم

٢ وايضاً ان الغرض من هذا التعليم هو ايضاح الحق في ما يظهر ولذلك وُعِدَ موضحوه ثواباً فقد قيل في سي ٢٤ : ٢١ «من شرحني فلهُ الحيوة الابدية» لكن الحق يستتر بمثل هذه التشابيه. فاذاً ليس يليق بهذا التعليم ايراد الالهيّات تحت مثال الجسمانيّات

٣ وايضاً كلّما كانت المخلوقات اعلى كانت الى الشبه الالهي اقرب فاذاً لو استعير بعض المخلوقات لله لوجب ان تكون هذه الاستعارة من المخلوقات العُليا لا من المخلوقات السُفلى مع ان الخلاف مشاهَدٌ في مواطن كثيرة من الكتاب

لكن يعارض ذلك قول هوشع ١٢ : ١٠ «اكثرتُ من الرُؤَى وعلى السنة الأَنبياء مثلتُ الامثال» وايراد شيءٍ على سبيل التشبيه مجازٌ . فاذاً يخص التعليم المقدس ان يتجوّز

والجواب ان يقال انه يليق بالكتاب المقدس ان يورد الالهيات والروحانيات تحت مثال الجسمانيات لان الله يعتني بجميع الاشياء على حسب ما يلائم طباعها. ومن طباع الانسان انه يتأدّى بالمحسوسات الى المعقولات لان كل معرفةٍ لنا فانما مبدؤُها من الحسّ. فاذاً يليق ان تورَد لنا الروحانياتُ في الكتاب المقدس تحت مُثُل الجسمانيّات وهذا ما اراده ديونيسيوس بقولهِ في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ «لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الاَّ محتجباً بستائر مقدسة مختلفة»

وايضاً فالكتاب المقدس لكونه موضوعاً للجميع على وجه العموم كقول الرسول في رو ١ : ١٤ «ان عليَّ دَيناً للحكماء والجهَّال» يليق به ان يورد الروحانيَّات تحت مُثُل الجسمانيَّات ليتفهَّمها على هذا الوجه في الاقل البُلْهُ المتقاصرون عن فهم المعقولات في انفسها

اذًا اجيب على الاول بان علم الشعر انما يتجوَّز لمكان التخييل لان التخييل يلذ للانسان طبعاً امَّا التعليم المقدس فانما يتجوَّز لمكان الضرورة والفائدة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان شعاع الوحي الالهي ليس يضمحلُّ بسبب الصور المحسوسة التي يحتجب وراءها كما قال ديونيسيوس في الموضع المذكور بل يستمرُّ على حقيقته حتى لا يأْذن للعقول الموحى اليها ان تقف عند الأَشباه بل يسمو بها الى ادراك المعقولات وحتى يتثقَّف فيها ايضاً بالذين هبط الوحي عليهم مَن سواهم ولذلك فما يردُ في موضع من الكتاب مجازًا تراه مصرَّحاً به في موضع آخر باجلى بيان . على ان خفاء الصور ايضاً مفيدٌ لتمرين المجتهدين وصائنٌ عن استهزاء الكفرة الذين اليهم أُشيرَ بقولهِ في متى ٧ : ٦ «لا تعطوا القدس للكلاب»

وعلى الثالث بان ايراد الالهيَّات في الكتاب تحت مُثُل الاجسام الحقيرة انسب منه تحت مُثُل الاجسام الخطيرة كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٢ وذلك لثلاثة اوجه ـ اما اولاً فلأَنَّ العقل الانساني أَنجى بذلك من الضلال لاتضاح ان تلك المُثُل لا تطلق حقيقةً على الالهيَّات بخلاف ما لو وُصِفَت الالهيَّات تحت مُثُل الاجسام الخطيرة فان ذلك يكون مظنَّةً للريب وخصوصاً عند من لا يتصوَّر شيئاً اشرف من الاجسام ـ وامَّا ثانياً فلأَن هذا الوجه انسب بما نحرزهُ في هذه الحيوة من معرفة الالهيَّات لانه أَظهرُ لنا أَنَّ الله ما ليس هو من انه ما هو ولذا كانت أَشباه الاشياء التي يتنزه الله عنها اكثر تزيدنا تحقُّقاً انه فوق ما

نقوله او نتصوره في حقه ـ واما ثالثاً فلأن الالهيات تكون بهذه الاشباه مضنوناً بها اكثر على غير اهلها

الفصلُ العاشرُ

هل للكتاب المقدس تحت لفظٍ واحدٍ معانٍ كثيرة

يُتخطّى الى العاشر بان يقال: يظهر ان الكتاب المقدس ليس لهُ تحت لفظٍ واحدٍ معانٍ كثيرة اي تاريخيٌّ (او حرفيٌّ) ورمزيٌّ وأدبيٌّ وعلويٌّ لان تكثّر المعاني في كتابٍ واحدٍ يؤدي الى الالتباس والخطأ ويوهن الاستدلال ولذا كانت القضايا المتكثرة المعاني لا يحصل عنها حجة بل انما يحصل بها بعض المغالطات. والكتاب المقدس يجب ان يكون قوياً على ايضاح الحقّ من دون ادنى مغالطة. فاذاً ليس ينبغي فيه ايراد معانٍ كثيرة تحت لفظٍ واحدٍ

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد ب ٣ ان الكتاب الموسوم بالعهد العتيق على اربعة معانٍ تاريخيٍّ وتعليليٍّ وتطابقيٍّ ورمزيٍّ. وهذه الاربعة في ما يظهر مغايرة بالكلية لتلك الاربعة المتقدمة. فاذاً ليس ينبغي في ما يظهر ان يفسَّر لفظٌ واحدٌ بعينه من الكتاب المقدس على حسب المعاني الاربعة المتقدمة

٣ وايضاً هناك سوى المعاني المتقدمة معنىً آخر يقال لهُ المعنى التمثيليُّ وهو ليس بمندرجٍ في تلك المعاني الاربعة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٢٠ ب ١ «ان الكتاب المقدس يفوق بطريقة كلامه سائر العلوم لانه بكلامٍ واحدٍ بعينه بينما هو مخبرٌ عن عملٍ يكشف عن سرٍّ»

والجواب أن يقال ان واضع الكتاب المقدس هو الله الذي في مقدوره ان يُصلح للدلالة لا الالفاظ فقط مما هو مقدورٌ للانسان بل الاشياء ايضاً. ولذا فاذا كانت الالفاظ في جميع العلوم تدلُّ على شيءٍ فقد اختصَّ هذا العلم بان مدلولات الالفاظ

فيه تدلُّ ايضاً على شيء . اذا عرفتَ ذلك فالدلالةُ الاولى اي دلالة الالفاظ على اشيـاء راجعةٌ الى المعنى الاول اي التـاريخي او الحرفي والدلالة الثانية اي دلالة مدلولات الالفاظ ايضاً على اشياء أُخر يقال لها معنًى روحانيٌّ وهو مستندٌ الى الحرفي ومتوقف عليه ـ وهذا المعنى الروحاني على ثلثة اقسام لان الشريعة العتيقة رسمٌ للشريعة الجديدة كما قال الرسول في عبر ٧ والشريعة الجديدة رسمٌ للمجد المستقبل كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة البيعية ب ٥ ج ١ . ثمَّ ما تمَّ في الرأس من اعمال الشريعة الجديدة يدل على ما يجب ان نعمله نحن . وعلى هذا فباعتبار دلالة ما في الشريعة العتيقة على ما في الشريعة الجديدة يحصـل المعنى الرمزي . وباعتبار دلالة ما جرى في المسيح او في ما يدل على المسيح على ما يجب ان نعمله يحصل المعنى الادبي . وباعتبار دلالة ذلك على ما في المجد الابدي يحصـل المعنى العلوي . ولمَّا كان المعنى الحرفي هو المقصود من الواضع وواضع الكتاب المقدس هو الله المحيط علمه بجميع الاشياء دفعةً واحدةً لم يكن غير لائق بالكتاب المقدس ان يكون له تحت لفظٍ واحدٍ بحسب المعنى الحرفي ايضاً معانٍ كثيرة كما قال اوغسطينـس في اعترافاته ك ١٢ ب ١٨ و ١٩

اذًا اجيب على الاول بانـ تكثُّر هذه المعاني لا يُورث اشتراكاً او نوعاً آخر من التكثُّر اذ ليس ناشئاً عن دلالة لفظٍ واحدٍ على اشيـاء كثيرة بل عن ان مدلولات الالفاظ انفسها يجوز ان تدل على اشياء أُخر كما مرَّ في جرم الفصل وهذا لا يوجب التباساً في الكتاب المقدس لابتناء المعاني كلها على واحدٍ وهو الحرفي الذي منه وحده يمكن استنباط الادلة بخلاف المعاني الرمزية كما قال اوغسطينوس في رسا ٤٨ ردًّا على ونشنسيوس الدوناتي . والكتاب المقدس ليس يفقد بذلك شيئاً اذ ليس في المعنى الروحاني شيءٌ ضروريٌّ للايمانـ ولا يصرّح به الكتاب بالمعنى الحرفي في موضعٍ ما

وعلى الثاني بان التاريخ والتعليل والتطابق راجعة الى المعنى الحرفي فقط لقيام الاول بذكر الشيء على وجه الاطلاق كما اوضح ذلك اوغسطينوس في المحل المذكور والثاني بتعليل المقول كما علّل الرب في متّى ١٩ اباحة موسى تطليق النساء بقساوة قلوبهم والثالث ببيان ان صدق آية من الكتاب غير منافٍ لصدق آيةٍ أُخرى . وقد أُطلِقَ الرمزُ وحده من بين تلك الاربعة على المعاني الثلثة الروحانية كما ان هوغو الوِكتُوريّ ايضاً قد ادرج تحته المعنى العلوي في ك ٢ من احكامه حيث لم يذكر الّا ثلاثة معانٍ فقط اي التاريخي والرمزي والادبي

وعلى الثالث بان المعنى التمثيليّ مندرجٌ تحت المعنى الحرفي لان الالفاظ تدل على شيء بالحقيقة وعلى شيء بالاستعارة وليس المعنى الحرفي هو المعنى المستعار بل المستعار لهُ فليس هو في قول الكتاب مثلاً ذراع الله ان في الله هذا العضو الجسماني بل ما يدلُّ عليه هذا العضو وهو القوة العملية وبذلك يتضح انه لا يمكن اصلاً وجود الكذب في معنى الكتاب المقدس الحرفي

المبحث الثاني

في ان الله هل هو — وفيه ثلاثة فصول

لمّا كان الغرضُ المقصودُ بالذات في هذا التعليم هو علم ما تقدّم تعريفُ الله لا بحسب ما هو في نفسهِ فقط بل من حيث هو ايضاً مبدأُ الاشياء وغايتها ولا سيما الخليقة الناطقة منها كما يتضح مما مرّ في ف ٧ وكان غرضنا ايضاح هذا التعليم سنبحث في الله اولاً . وفي حركة الخليقة الناطقة اليهِ ثانياً . وفي المسيح الذي بما هو انسانٌ هو الطريقُ الذي بهِ نتجهُ الى الله ثالثاً — وسيكون النظر في الله على ثلاثة اقسام فسننظر اولاً في ما يتعلق بالذات الالهية . ثم في ما يتعلق بتمايُز الاقانيم ثم في ما يتعلق بصدور المخلوقات عنهُ — اما من جهة الذات الالهية فينبغي ان يُنظر اولاً في أنّ الله هل هو . ثم في انهُ كيف هو او بالاحرى في انهُ كيف ليس هو . ثمّ في ما يتعلق بفعلهِ اي في علمهِ وإرادتهِ وقدرتهِ . والبحثُ في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ هل وجود الله بيّنٌ بنفسهِ — ٢ هل هو متبرهنٌ — ٣ هل الله موجودٌ

الفصلُ الاولُ

هل وجودُ الله بيّنٌ بنفسهِ

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان وجود الله بيّنٌ بنفسه اذ انما يقال بيّنٌ لنا بنفسه لِما معرفته مركوزةٌ فينا طبعاً كما هو واضحٌ في المبادىء الأُولى . ومعرفة وجود الله مركوزةٌ طبعاً في الجميع كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٣ . فاذًا وجود الله بيّنٌ بنفسه

٢ وايضا ان الامور البينة بنفسها ما تُعرَف بمجرَّد تصوُّر اطرافها وهذا ما اثبته الفيلسوف لمبادىء البرهان الاولى في كتاب البرهان ١ ب ٢ لانه متى عُلِمَ ما الكلُّ وما الجزءِ عُلِمَ في الحال أنَّ الكلَّ هو اعظمُ من جزئهِ . على انه متى عُلِمَ ما المرادُ باسم الله عُلِمَ في الحال ان الله موجودٌ لانه يُراد بهِ ما لا يمكن تصوُّر شيءٍ أعظم منه . وما يوجد في الذهن وفي الخارج هو اعظم مما يوجد في الذهن فقط . فاذًا لمّا كان يلزم من تصوُّر اسم الله وجوده في الحال في الذهن يلزم ايضاً وجوده في الخارج . فاذًا وجود الله بيّنٌ بنفسه

٣ وايضاً ان وجود الحق بيّنٌ بنفسه فان من ينكر وجود الحق يسلّم بعدم وجودهِ لانه اذا كان الحق معدوماً فكونه معدوماً حقٌ . واذا كان شيءٌ حقاً لزم ان يكون الحق موجوداً . والله هو الحقُّ بعينه كقوله في يو ١٤ : ٦ «انا الطريق والحقّ والحيوة» فاذًا وجود الله بيّنٌ بنفسه

لكن يعارض ذلك انه ليس يمكن لمتصوّرٍ ان يتصوَّر مُقابِل البيّن بنفسه كما اوضح الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ٤ م ٩ وفي كتاب البرهان ١ في المتن الاخير . ووجود الله يمكن تصوُّر مقابله فقد قيل في مز ٥٢ : ١ «قال الجاهل في قلبه ليس الهٌ» . فاذًا وجود الله ليس بيناً بنفسه

والجواب ان يُقال ان شيئاً يكون بيناً بنفسه على ضربين احدهما في نفسه لا لنا

والثاني في نفسه ولنا لانه انما تكون قضيةٌ بينةً بنفسها من طريق ان محمولها مندرجٌ في حقيقة موضوعها كالانسانُ حيوانٌ لان الحيوان من حقيقة الانسان فاذاً متى كان بيناً للجميع في قضيةٍ ان المحمول والموضوع ماذا كانت تلك القضيــة بينةً بنفسها للجميع كما هو واضحٌ في مبادىء البرهان الأُولى التي اطرافها امورٌ عامة ليس يجهلها احدٌ كالموجود واللا موجود والكل والجزء ونظائرها . اما اذا لم يكن بيناً لبعضٍ ان الموضوع والمحمول ماذا فالقضية بينةٌ بنفسها في نفسها لا عند من يجهل محمولها وموضوعها ولذا فقد تكون بعض تصورات العقل عامةً بينةً بنفسها عند الحكماء فقط كعدم تحيزُ الروحانيات كما قال بويسيوس في كتاب الاسابيع . اذا تمهَّد ذلك اقول ان قولنا الله موجود قضيةٌ بينةٌ بنفسها في نفسها لمكان اتحاد محمولها وموضوعها لان الله هو عينُ وجوده كما سيأتي بيانه في مب ٣ ف ٤ الّا انها لمكان جهلنا في حق الله انه ما هو ليست بينةً بنفسها لنا بل تفتقر الى بيانها بما هو ابين لنا واقل بياناً في طبعه اي بالآثار

اذاً اجيب على الاول بان معرفة وجود الله على وجه مجملٍ وملتبسٍ مركوزةٌ فينا طبعاً وذلك من حيث ان الله هو سعادة الانسان لان الانسان يتشوق السعـادة بطبعه وما يتشوقه بطبعهِ يعرفه بطبعه الّا ان هذا ليس معرفة وجود الله على الاطلاق كما ان معرفة الآتي ليست معرفة بطرس وان كان الآتي هو بطرس فان كثيراً يعتبرون خير الانسان الكامل الذي هو السعادة في الغنى ومنهم من يعتبره في الملاذّ وغيرهم في غير ذلك

وعلى الثاني بانه يُحتمل ان من يسمع اسم الله لا يعقل ان المراد به ما لا يمكن تصور شيء اعظم منه فان بعضاً اعتقدوا ان الله جسمٌ . وايضاً فعلى تقدير ان كل احد يعقل ان المراد باسم الله ما تقدَّم اي ما لا يمكن تصوُّر شيء اعظم منه ليس يلزم ان كل أحدٍ يعقل ان لمسمَّى هذا الاسم وجوداً خارجياً بل ان لهُ وجوداً ذهنياً

فقط ولا يمكن اثبات وجوده في الخارج الّا اذا سُلّم بوجود شيء في الخارج لا يمكن تصوُّر شيء اعظم منه وهذا لا يسلّم به نفاة الله

وعلى الثالث بان وجود الحق في الجملة بَيّنٌ بنفسه واما وجود الحق الاول فليس بيناً بنفسهِ لنا

الفصلُ الثّاني

هل وجودُ اللهِ متبرهنٌ

يُتخطّى الى الثّاني بان يُقال: يظهر ان وجود الله ليس متبرهناً لانه عقيدةٌ ايمانيَّة والعقائد الايمانيَّة ليست متبرهنة لان البرهانَ يفيد العلم وموضوع الايمان هو الامور الغير المنظورة كما يتضح من قول الرسول في عبر ١١ فاذاً ليس وجود الله متبرهناً

٢ وايضاً ان الحدَّ الاوسط في البرهان هو ما هو. ونحن ليس في قوتنا ان نعلم أَنَّ الله ما هو بل أَنهُ ما ليس هو فقط كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٤ فاذاً ليس في قوتنا ان نبرهن على وجود الله

٣ وايضاً لو تبرهَن وجودُ الله لم يكن ذلك الّا بآثارهِ. لكن آثارهُ ليست معادلةً لهُ لانه غير متناهٍ وهي متناهية ولا معادلة بين المتناهي وغير المتناهي. فاذاً لمّا كان لا يمكن ان يبرهَن على العلة من المعلول الغير المعادل يظهر انه لا يمكن ان يبرهَن على وجود الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ٢٠ «لأَنَّ غير منظوراته قد أُبصِرَت اذ أُدرِكَتْ بالمبروآت» وهذا لا يستقيم لو كان لا يمكن ان يبرهَن على وجود الله من المبروآت لان اوّل ما يجب ان يُتعقّل في حق شيء أَنَّهُ هل هو

والجواب ان يقال ان البرهان قسمان احدهما ما يكون بالعلة ويقال له لِمّيٌّ وهذا يكون بما هو متقدِّمٌ مطلقاً. والثاني ما يكون بالمعلول ويُقال لهُ إِنّيٌّ وهذا يكون

بما هو متقدِّم بالنسبة الينا لانه متى كان معلول أَوضح لنا من علته فاننا نتـادّى بالمعلول الى معرفة العلة . وكل معلول يمكن ان يُبرهَن منه على وجود علتـهِ الخاصة اذا كانت معلولاتها أَبيَنَ لنا منها لانه لما كانت المعلولات متوقفةً على العـلة فوجود المعلول يستلزم بالضرورة تقدم وجود العلة عليه . فاذًا لما كان وجود الله ليس بيّناً في نفسهِ لنا كان متبرهناً بآثارهِ البينة لنا

اذًا اجيب على الاول بان وجود الله ونحوهُ من الحقائق الالهية التي يمكن ادراكها بالفطرة الطبيعية كما قال الرسول في رو ١ ليست من عقائد الايمان بل موطئات لها لان الايمان يتوقف على المعرفة الطبيعية كما تتوقف النعمة على الطبيعة والكمال على المستكمل . وليس مع ذلك مانعٌ من ان ما يمكن ان يتبرهن ويُعلَم في حدّ نفسه يُقبَل بسبيل الاعتقاد ممن ليس اهلاً للبرهان

وعلى الثاني بانه متى تبرهنت العلة من المعلول فلا بدَّ من اخذ المعلول مكان حدِّ العلة ليبرهَن على وجود العـلة وهذا يجري بالخصوص في حقِّ الله اذ لا بدَّ في إِثبات وجود شيءٍ ان يؤْخذ مكان الحد الاوسط مدلول الاسم لا ما هو لان مسئلة ما هو لاحقةٌ لمسئلة هل هو . واسماءُ الله تؤْخذ من آثارهِ كما سيأْتي بيانه في مب ١٣ ف ١ . فاذًا متى برهنَّا على وجود الله من آثارهِ نقدر ان ناخذ مدلول اسم الله مكان الحدّ الاوسط

وعلى الثالث بان المعلولات الغير المعادلة للعلة لا يمكن ان تفيد معرفةً تامّةً بالعلة الّا انه يمكن مع ذلك ان يُبرهَن من كل معلولٍ بيّنٍ لنا على وجود العلـة كما مرَّ في جرم الفصل . وهكذا يمكن ان يُبرهَن على وجود الله من آثاره وان تعذَّر علينا ان نعرفه بها بكنهه معرفةً تامة

الفصلُ الثالثُ

هل اللهُ موجودٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان الله ليس موجودًا لانه متى كان احد الضـدين غير متناهٍ يلزم عدم الآخر بالكلية . والله يراد به خيرٌ غير متناهٍ فلو كان موجودًا لم يكن شرٌّ . لكن الشر موجودٌ في العالم . فاذًا ليس الله موجودًا

٢ وايضاً ما يمكن فعله بمبادىء قليلة فليس يُفعَل بمبادىء كثيرة . واذا قُدِّر عدم وجود الله يظهر ان جميع الاشياء المشاهدة في العالم يمكن فعلها بمبادىء أُخرى فتُجعَل الطبيعة مبدأً تستند اليه الطبيعيات والعقل الانساني او الارادة الانسانية مبدأً تستند اليه الاراديَّات . فاذًا ليس من حاجةٍ الى اثبات الله

لكن يعارض ذلك قوله في خر ٣ : ١٤ « انا الموجودُ »

والجواب ان يُقال ان وجود الله يمكن اثباته من خمسة مناهج — المنهج الاول والاوضح من جهة الحركة فمن المحقَّق الثابت بالحِسّ ان في عالَمنا هذا اشياء متحرّكة . وكلُّ متحرّكٍ فهو يتحرك من آخر لانه ليس يتحرك شيءٌ الَّا باعتبار كونه بالقوة الى ما يتحرك اليه . وانما يحرّك شيءٌ باعتبار كونه بالفعل اذ ليس التحريك سوى اخراج شيءٍ من القوة الى الفعل وإخراجُ شيءٍ الى الفعل لا يمكن ان يتمّ الَّا بموجود بالفعل كما ان الحارّ بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حارٌّ بالقوة حارًّا بالفعل وبذلك يحرّكهُ ويغيّرهُ . لكن ليس يمكن لشيءٍ واحدٍ بعينـهِ ان يكون بالقوة والفعل معاً باعتبارٍ واحدٍ بل باعتبارات مختلفة لان ما هو حارٌّ بالفعل ليس يمكن ان يكون من هذه الجهة حارًّا بالقوة ايضاً بل هو من هذه الجهة باردٌ بالقوة . فاذًا ليس يمكن ان شيئًا يكون محرّكًا ومتحرّكًا اي محرّكًا لنفسه باعتبار واحدٍ ومن جهةٍ واحدة . فاذًا كلُّ ما يتحرّك فلا بدَّ ان يتحرّك من آخر واذا كان هذا الآخر متحرّكًا فلا بدَّ ان يتحرّك من آخر ايضاً وهذا من آخر وهنا لا يجوز التسلسل

الى غير النهاية والّا لم يكن محرّكٌ اوّل فلم يكن محرّك آخر لان المحرّكات الثانية لا تحرّك الّا بما هي متحرّكة من المحرّك الاول كما ان العصا لا تحرّك الّا بما هي متحرّكة من اليد . فاذًا لا بدّ من الانتهاء الى محرّكٍ اوّل غير متحرّك من آخر وهذا الذي يعقل الجميع انه الله — المنهج الثاني من جهة العلة المؤثّرة فاننا نجد في المحسوسات الشاهدة ترتبًا بين العلل المؤثّرة وليس يُرى مع ذلك ولا يمكن ان شيئًا يكون علةً مؤثّرةً لنفسه للزوم وجودهِ قبل نفسه وهذا محالٌ . والتسلسل ممتنعٌ في العلل المؤثرة لان الاول بين جميع العلل المؤثّرة المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الاخير سواءٌ كان ثمه وسطٌ واحدٌ او اوساطٌ كثيرة . لكنه اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول فاذًا لو لم يكن في العلل المؤثرة اولٌ لم يكن فيها اخيرٌ ولا وسط ولو تسلسلت العلل المؤثّرة لم يكن علةٌ أُولى مؤثّرة فلم يكن معلولٌ اخير ولا عللٌ مؤثّرة متوسطة وهذا بَيِّنُ البطلان . فلا بدّ اذن من اثبات علةٍ مؤثّرة أُولى وهي التي يسميها الجميع الله — المنهج الثالث من جهة الممكن والواجب وذلك أَننا نجد في الاشياء ما يمكن وجوده وعدمه اذ منها ما يُرَى معروضًا للكون والفساد وهكذا ممكنًا وجوده وعدمه . وكل ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائمًا لان ما يمكن ان لا يوجد فهو معدومٌ في حين ما . فاذًا لو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الاشياء للزم انه لم يكن حينًا ما شيءٌ ولو صحّ ذلك لم يكن الآن ايضًا شيءٌ لان ما ليس موجودًا لا يبتدىء ان يوجد الّا بشيءٍ موجود . فاذًا لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال ان يبتدىء شيءٌ ان يوجد فلم يكن الآن شيءٌ وهذا بَيِّن البطلان . فاذًا ليست جميع الموجودات ممكنة بل لا بدّ ان يكون في الاشياء شيءٌ واجبٌ . والواجب اما واجبٌ لذاتهِ أَو لغيرهِ . والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيلٌ كاستحالتهِ في العلل المؤثّرة على ما مرّ قريبًا . فاذًا لا بدّ من اثبات شيءٍ واجبٍ لذاتهِ ليس واجبًا بعلةٍ أُخرى بل غيرهُ واجبٌ بهِ وهذا ما يسميهِ الجميع الله — المنهج الرابع من جهة المراتب الموجودة

في الاشياء فانّا نجد في الاشياء تفاوتاً في الاكثر والاقل من حيث الخيريّة والحقيّة والشرف ونحو ذلك. والاكثر والاقل انما يقالان على امورٍ مختلفة بحسب اختلافها في القرب الى ما هو غايةٌ في شيءٍ كما ان ما كان اقرب الى ما هو غايةٌ في الحرارة فهو احرُّ فاذاً من الاشياء ما هو غايةٌ في الحقيّة والخيريّة والشرف وهكذا غايةٌ في الوجود لان ما كان غايةً في الحقيّة فهو غايةٌ في الوجود كما قال الفيلسوف في الالهيّات ك ١١ م ٤. وما كان غايةً في جنس فهو علةٌ لكل ما يندرج تحت ذلك الجنس كما ان النار التي هي غايةٌ في الحرارة علةٌ لكل حارٍّ كما قال الفيلسوف في الكتاب المذكور. فاذاً يوجد شيءٌ هو علةٌ لما في جميع الموجودات من الوجود والخيريّة وسائر الكمالات وهذا ما نسمّيه الله — المنهج الخامس من جهة تدبير الاشياء فاننا نرى ان بعض الموجودات الخالية من المعرفة وهي الاجرام الطبيعية تفعل لغايةٍ وهذا ظاهرٌ من انها تفعل دائماً او في الاكثر على نهجٍ واحد الى ان تدرك النهاية فى ذلك وبهذا يتضح انها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً. على ان ما يخلو من المعرفة ليس يتجه الى غاية ما لم يُسدَّد اليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يُسدَّد السهم من الرامي. فاذاً يوجد موجودٌ عاقلٌ يُسدِّد جميع الاشياء الطبيعية الى الغاية وهذا الذي نسميه الله

اذاً اجيب على الاوّل بان الله لكونه فى غاية الخيرية لا يسمح على نحوٍ من الانحاء بوجود شرٍّ في اعماله لو لم يكن من تمام القدرة الشاملة والخيرية بحيث يخلّص من الشرّ خيراً كما قال اوغسطينوس في كتاب انكيريدون ب ١١ فاذاً من مقاصد خيريته الغير المتناهية ان يسمح بوجود الشرور ويخلّص منها خيرات

وعلى الثاني بانه لمّا كانت الطبيعة تفعل لغايةٍ معيّنة بارشاد فاعلٍ اعلى كان لا بدّ ان ما يُفعل من الطبيعة يُسنَد ايضاً الى الله على انه العلة الاولى وكذا ما يُفعل عن قصدٍ ايضاً يجب ان يُسنَد الى علةٍ اعلى غير العقل والارادة الانسانيين لانه

يقبل التغيُّر والتخلُّف. وكل ما يقبل التحرك والتخلف فيجب ان يُسنَد الى مبدأٍ اول غير متحرّكٍ وواجبٍ لذاته كما تقرَّر في جرم الفصل

المَبحَثُ الثالثُ

في بساطة الله — وفيه ثمانية فصول

متى عُلِمَ ان شيئًا هل هو بقي ان يُبحَث في انهُ كيف هو ليُعلَم انهُ ما هو. ولمَّا لم يكن في طاقتنا ان نعلم ان الله ما هو بل انهُ ما ليس هو لم يكن في طاقتنا ان ننظر في انهُ كيف هو بل بالاحرى في انهُ كيف ليس هو. فاذًا يجب ان يُنظر اولاً في انهُ كيف ليس هو وثانيًا في انهُ كيف نَعرِفهُ وثالثًا في انهُ كيف نسمّيهِ. اما انهُ كيف ليس هو فيمكن بيانهُ بتنزيهِهِ عمَّا لا يليق بهِ كالتركيب والحركة ونحوهما فسيُبحَث اذًا اولاً في بساطتهِ التي بها يُنزَّه عن التركيب. ولما كانت البسائط من الجسمانيات غير كاملة واجزاء سيُبحَث ثانيًا في كمالهِ وثالثًا في عدم تناهيهِ ورابعًا في عدم تغيرهِ وخامسًا في وحدانيتهِ. اما الاول فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل — ١ هل الله جسمٌ ٢ — هل هو مركبٌ من صورةٍ وهيولى — ٣ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ وطبيعةٍ ومحلٍ — ٤ هل هو مركبٌ من ماهيةٍ ووجودٍ — ٥ هل هو مركبٌ من جنسٍ وفصلٍ — ٦ هل هو مركبٌ من محلٍ وعَرَضٍ — ٧ هل هو مركبٌ بوجهٍ من الوجوه او بسيطٌ من كل وجهٍ — ٨ هل يدخل في تركيب ما سواه

الفصلُ الاوَّلُ

هل اللهُ جسمٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الله جسمٌ لان الجسم ما له أبعادٌ ثلاثة. والكتاب المقدس يُثبِتُ لله ابعادًا ثلاثة فقد قيل في ايوب ١١ : ٨ «هو اعلى من السماوات فماذا تفعل واعمق من الجحيم فماذا تدري. مداه اطول من الارض واعرض من البحر» فالله اذن جسمٌ

٢ وايضاً كل متشكلٍ فهو جسمٌ اذ الشكل كيفيَّةٌ تعرض للكمية. والله متشكلٌ في ما يظهر فقد قيل في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا» لان

الشكل يقال له صورة كقوله في عبر ١:٣ «وهو ضياءُ مجدهِ وشكلُ جوهرهِ» اي صورة جوهرهِ فالله اذًا جسمٌ

٣ وايضاً كل ما لهُ اجزاءٌ جسميَّة فهو جسم والكتاب يُثبِت لله اجزاءً جسمية فقد قيل في ايوب ٩:٤٠ «أَلكَ مثلُ ذراع الله» وفي مز ٣٣: ١٦ ومز ١١٧: ١٦ «عينا الرب الى الصديقين ويمين الرب صنعت بأْسٍ» فالله اذن جسمٌ

٤ وايضاً ان الوضع ليس يعرض الاَّ للجسم. وما يختص بالوضع فقد أُثبِتَ في الكتاب لله ففي اش ٦: ١ «رأَيتُ السيد جالساً» وفيهِ ٣: ١٣ «الرب انتصبَ للخصام» فالله اذن جسمٌ

٥ وايضاً لا يمكن ان يكون شيءٌ طرَفاً مكانياً منه او اليه ما لم يكن جسماً او شيئاً جسمياً. والكتاب يجعل الله طرفاً مكانياً اليهِ كقولهِ في مز ٣٣: ٦ «اقتربوا اليهِ واستنيروا» ومنه كقوله في ار ١٧: ١٣ «الذين ينصرفون عنك يُكتَبون في التراب» فالله اذن جسمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٤: ٢٤ «الله روحٌ»

والجواب ان يقال على الاطلاق ان الله ليس بجسمٍ وتقرير ذلك من ثلاثة اوجهٍ — امَّا اولاً فلانه ما من جسمٍ يحرك غيره وهو غير متحركٍ كما يتضح بالاستقراء في الجزئيات. وقد تقرر آنفاً في مب ٢ ف ٣ ان الله هو المحرك الاول الغير المتحرك. فواضحٌ اذن ان الله ليس بجسمٍ — وامَّا ثانياً فلان ما هو الموجود الاوَّل لابدَّ ان يكون موجوداً بالفعل وليس موجوداً بالقوة من وجهٍ لانه وان كانت القوة في شيءٍ واحدٍ بعينه خارجٍ من القوة الى الفعل متقدمةً بالزمان على الفعل الا ان الفعل في الاطلاق متقدمٌ عليها لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجودٍ بالفعل. وقد تقرَّر في المبحث الآنف ف ٣ ان الله هو الموجود الاوَّل. فاذًا يستحيل ان يكون في الله شيءٌ بالقوة. لكن كل جسم فهو موجود بالقوة لان المتصل من جهة ما هو

كذلك يقبل القسمة الى غير النهاية . فاذاً يستحيل ان يكون الله جسماً — واما ثالثاً فلان الله هو اشرف الموجودات كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ . وليس يمكن ان يكون اشرف الموجودات جسماً لان الجسم لا يعدو ان يكون حياً او غير حيٍّ . وواضح ان الجسم الحيَّ اشرف من الجسم الغير الحي وهو ليس حياً بما هو جسم والا لكان كل جسم حياً فلا بدَّ اذن ان يكون حياً بشيءٍ آخر كما ان بدننا حيٌّ بالنفس وما بهِ الجسمُ حيٌّ فهو اشرف من الجسم . فاذاً يستحيل ان يكون الله جسماً

اذاً اجيب على الاول بان الكتاب المقدس يورد لنا الروحانيات والالهيات تحت مُثُل الجسمانيات كما مرَّ في مب ١ ف ٩ فحيث يجعل لله ابعاداً ثلاثة فهو يدل بمثال الكمية الجسمية على كمية قدرته فيريد مثلاً بالعمق قدرتهُ على معرفة الخفايا وبالعلو سموَّ قدرتهِ على كل شيءٍ وبالطول دوامَ وجودهِ وبالعَرْض عاطفةَ حبهِ الشاملة لجميع الاشياء او ان يكون المراد بالعمق على ما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ عدم ادراك ذاته وبالطول مبلغ قدرته النافذة جميع الاشياء وبالعرض امتداده على جميع الاشياء اي من حيث ان جميع الاشياء مستظلةٌ في كنفهِ

وعلى الثاني بانه يقال ان الانسان على صورة الله لا بجسمه بل بما بهِ يفوق سائر الحيوانات ولذا فبعد ان قيل في تك ١ : ٢٦ « لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا » قيل « ليتسلط على سمك البحر الآية . وهو انما يفوق سائر الحيوانات بالنطق والعقل . فاذاً انما هو على صورة الله بالعقل والنطق الغير الجسميَّين

وعلى الثالث بان الكتاب انما يُثبتُ لله اجزاءً جسمية باعتبار افعالها على سبيل التشبيه كما ان فعل العين هو النظر . فاذاً حيثما أُثبتت العين لله كانت عبارةً عن قدرته على النظر بالوجه المعقول لا بالوجه المحسوس . وكذلك الامر في سائر الاجزاء

وعلى الرابع بان ما يختص بالوضع ايضاً ليس يُثبَتُ لله الاَّ على سبيل التشبيه كما يوصف بالجلوس لعدم تحركه ولتوطُّد سلطانه وبالانتصاب لقوته على قهر كل ما يضادُّهُ

وعلى الخامس بان الله لا يُقترب اليهِ او يُبتعَد عنه بالخُطى الجسمانية لوجوده في كل مكان بل بالعواطف العقلية وعلى هذا فالقرب والبعد انما هما عبارةٌ عن العاطفة الروحية تحت مثال الحركة المكانية

الفصلُ الثَّاني

هل اللهُ مركبٌ من صورةٍ وهيولى

يُتخطَّى الى الثاني بان يُقال: يظهر ان الله مركبٌ من صورةٍ وهيولى لان كل ذي نَفْسٍ فهو مركبٌ من صورة وهيولى اذ النفس هي صورة الجسد . والكتاب يُثبِتُ لله نفساً فقد قال الله بلسان الرسول في عبر ١٠ : ٣٨ «اما بارّي فبالايمان يحيا وان نكص فلا ترتضي بهِ نفسي» فالله اذن مركبٌ من صورةٍ وهيولى

٢ وايضاً ان الغضب والابتهاج ونحوهما من انفعالات المركَّب من النفس والجسد كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ١ م ١٢ و ١٤ و ١٥ وهذا قد وُصِف الله به في الكتاب فقد قيل في مز ١٠٥ : ٤٠ «اضطرم غضب الرب على شعبـه» فالله اذن مركبٌ من صورة وهيولى

٣ وايضاً ان الهيولى هي مبدأُ التشخص . والله فردٌ متشخصٌ في ما يظهر لعدم صدقهِ على كثيرين . فهو اذاً مركبٌ من صورة وهيولى

لكن يعارض ذلك ان كل مركبٍ من صورة وهيولى فهو جسمٌ لان الجسميَّة هي اول ما يحلُّ في الهيولى . وقد تقرَّر في الفصل الآنف ان الله ليس بجسمٍ . فاذاً ليس مركباً من هيولى وصورة

والجواب ان يقال انه يستحيل ان يكون في الله هيولى — امَّا اولاً فلان الهيولى

شيءٌ موجود بالقوة وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله فعلٌ محضٌ خالٍ من كل قوة فيستحيــل ان يكون مركبًا من هيولى وصورة — وامَّا ثانيًا فلان كل مركبٍ من هيولى وصورة انما هو كامل وخيرٌ بصورته فيلزم ان يكون خيرًا بالمشاركة اي بمشاركة الهيولى للصورة . والخير الاول والاكمل الذي هو الله ليس خيرًا بالمشاركة لان الخير بالذات متقدمٌ على الخير بالمشاركة . فيستحيل اذن ان يكون الله مركبًا من هيولى وصورة — وامَّا ثالثًا فلأَن كل فاعلٍ يفعل بصورته فكانت نسبة الشيء الى كونه فاعلًا كنسبتــهِ الى الصورة . فاذًا ما كان فاعلًا اولًا وبالذات يجب ان يكون صورةً اولًا وبالذات . والله هو الفاعل الاول لانه هو العلة الاولى المؤثّرة كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ فهو اذًا صورة بذاته وليس مركبًا من هيولى وصورة

اذًا اجيب على الاوَّل بانه انما يُجعَل لله نفسٌ على سبيل التشبيه في الفعل لان ارادتنا شيئًا انما هي من افعال نفسنا فكان ما ترتضي بهِ ارادة الله يقال ان نفسه ترتضي بهِ

وعلى الثاني بان الله انما يوصف بالغضب ونحوهِ على سبيل التشبيه في الأثر لانه لما كان من شأن الغضبان ان يقتصَّ أُطلِقَ الغضب على القصاص مجازًا

وعلى الثالث بان الصور التي يمكن حلولها في الهيولى تتشخص بالهيولى التي يمتنع حلولها في الغير لانها هي المحل الاوَّل المستغني عن المحل بخلاف الصورة فانها في نفسها ما لم يمنع مانعٌ خارجٌ عنها يمكن حلولها في كثيرٍ . وامَّا تلك الصورة التي لا يمكن حلولها في هيولى بل هي قائمةٌ بنفسها فانها تتشخَّص بامتناع حلولها في الغير والله صورةٌ كذلك . فاذًا ليس يلزم ان يكون فيه هيولى

الفصلُ الثالثُ

هل الله نفسُ ماهيتهِ او طبيعتهِ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس نفس ماهيتهِ او طبيعته اذ ليس

يُوجَد شيءٌ في نفسهِ . لكنه يقال ان ماهيّة الله او طبيعته التي هي الالوهية موجودة فيهِ . فاذاً ليس الله في ما يظهر نفسَ ماهيته او طبيعته

٢ وايضاً ان الأثر يشبه علته لان كل فاعلٍ يفعل ما يشبهه . وليس الشخصُ في المخلوقات نفسَ طبيعته اذ ليس الانسان نفس انسانيته . فاذاً ليس الله ايضاً نفسَ الوهيته

لكن يعارض ذلك انه ليس يقال في حقّ الله انه حيٌّ فقط بل انه حيوةٌ ايضاً كما يتضح من قوله في يو ٤ : ٦ «انا الطريق والحقّ والحيوة» ونسبة الالوهية الى الله كنسبة الحيوة الى الحيّ . فالله اذن نفس الالوهية

والجواب ان يقال ان الله هو نفس ماهيته او طبيعته ولتدبُّر ذلك يجب ان يُعلَم ان المركّبات من هيولى وصورة لا بدَّ فيها من التغاير بين الطبيعة او الماهية والشخص لان الماهية او الطبيعة انما تشمل تحتها ما يدخل في حدّ النوع فقط كشمول الانسانية ما يدخل في حدّ الانسان اذ بذلك يكون الانسان انساناً والانسانية انما هي عبارة عمّا بهِ الانسان انسانٌ . لكن الهيولى الشخصية مع جميع العوارض المشخِّصة لها لا تدخل في حدّ النوع اذ ليس يدخل في حدّ الانسان هذه اللحوم وهذه العظام او البياض او السواد او نحو ذلك . فاذاً ليست هذه اللحوم وهذه العظام والعوارض المحصِّلة لهذه الهيولى داخلةً في الانسانية وهي مع ذلك داخلة في الانسان . فاذاً الانسان يتضمن شيئاً لا تتضمنه الانسانية فلم يكن الانسان والانسانية شيئاً واحداً بعينه من كل وجهٍ بل كانت الانسانية تعتبر جزءاً صوريّاً للانسان لان المبادئ المعرِّفة لها الى الهيولى المشخِّصة نسبةُ الصورة . فاذاً غير المركبات من هيولى وصورة التي لا يكون التشخُّص فيها بهيولى شخصية اي محصَّلة بعينها بل تتشخّص الصور فيها بانفسها يجب ان تكون الصور فيها اشخاصاً قائمة بانفسها فلا يكون فيها تغايرٌ بين الشخص والطبيعة . وعلى هذا فلما لم يكن الله مركباً من صورة وهيولى كما تقرَّر في

الفصل الآنف وجب ان يكون نفس الوهيته ونفس حياته ونفس كل ما سوى ذلك مما يحمل عليه هكذا

اذاً اجيب على الاول بانه ليس في مقدورنا ان نتكلم على البسائط الاعلى قياس المركبات التي منها نقتنص المعرفة ولذلك نستعمل عند كلامنا على الله الاسماء المحمولة بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه اذ ليس يقوم بنفسه عندنا الاّ المركبات والاسماء المحمولة بالمواطأة للدلالة على بساطته . وعلى هذا فالقول بان الالوهية او الحيوة او نحوهما موجودة في الله مبنيّ على التغاير الاعتباري لا على تغاير حقيقي

وعلى الثاني بان آثار الله تشبهه لا شبهاً تاماً بل بحسب طاقتها . ونقصان المشابهة هو السبب في ان ما هو بسيط وواحد ليس يمكن تمثيله الاّ بامور كثيرة وهكذا يعرض فيها التركيب اللازم عنه التغاير بين الشخص والطبيعة

الفصلُ الرابعُ

هل وجودُ الله نفسُ ماهيته

يُتخطّى الى الرابع بان يُقال : يظهر ان وجود الله ليس نفس ماهيته والاّ لم يكن ثمّ شيء زائد على الوجود الالهي . والوجود الذي لا يزاد عليه شيء هو الوجود المطلق الصادق على جميع الاشياء فيلزم ان الله موجود مطلق يصدق على جميع الاشياء وهذا باطل كقوله في حك ١٤ : ٢١ « جعلوا على الحجر والخشب الاسم الذي لا يُشرَك فيه احد » فاذاً ليس وجود الله نفس ماهيته

٢ وايضاً لنا ان نعلم في حقّ الله أَنّه هل هو كما مرّ في مب ٢ ف ٣ وليس لنا ان نعلم أَنّهُ ما هو . فاذاً ليس وجوده نفس ماهيته أو طبيعته

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ . ليس الوجود في الله عرضاً بل حقيقة قائمة بنفسها . فاذاً ما يقوم بنفسه في الله فهو نفس وجوده

والجواب ان يقال ليس الله نفس ماهيته فقط كما مرّ بيانه في الفصل الآنف

بل نفس وجوده ايضاً ويمكن تقرير ذلك من وجوهٍ — اما اوّلاً فلأنّ كل ما يوجد في شيءٍ مغايرٍ لماهيته يلزم ان يكون معلولاً اما لمبادىء الماهية كالاعراض الخاصة اللاحقة للنوع كما ان الضاحك لاحقٌ للانسان ومعلولٌ لمبادىء النوع الذاتية وإمّا لمبدأٍ خارجٍ كما ان الحرارة التي في الماء معلولةٌ للنار. فاذاً متى كان وجود شيءٍ مغايراً لماهيته وجب بالضرورة ان يكون وجود ذلك الشيء معلولاً إمّا لمبدأٍ خارجٍ او لمبادىء ذلك الشيء الذاتية. ويستحيل ان يكون معلولاً لمبادىء الشيء الذاتية فقط اذ ليس شيءٌ علةً كافية لوجوده اذا كان وجوده معلولاً. فاذاً ما وجودهُ مغايرٌ لماهيته يجب ان يكون وجودهُ معلولاً لغيرهِ. وهذا مستحيلٌ في حقّه تعالى لاعتقادنا انه العلة الاولى المؤثّرة. فاذاً يستحيل ان يكون في الله تغايرٌ بين وجوده وماهيته — وامّا ثانياً فلأن الوجود هو فعليّة كل صورةٍ او طبيعة لان الخيرية او الانسانية لا يُتعقّل كونها بالفعل الا بتعقل كونها موجودة فوجب ان تكون نسبة الوجود الى الماهية المغايرة له كنسبة الفعل الى القوة. ولمّا لم يكن في الله شيءٌ بالقوة كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ لزم ان ليس فيه تغايرٌ بين الماهية والوجود فكانت ماهيتهُ نفس وجودهِ — وامّا ثالثاً فلأنّهُ كما ان ما لهُ نارٌ وليس بنارٍ ذو نارٍ بالمشاركة كذلك ما لهُ وجودٌ وليس بوجودٍ موجودٌ بالمشاركة وقد تقرّر في الفصل الآنف ان الله نفس ماهيته فلو لم يكن نفس وجودهِ لكان موجوداً بالمشاركة لا بالماهية فلم يكن الموجودَ الاوّل وهذا باطلٌ. فهو اذن نفس وجودهِ وليس نفس ماهيته فقط

اذاً اجيب على الاوّل بان ما لا يزاد عليه شيءٌ قسمان احدهما ما تقتضي حقيقته ان لا يزاد عليه شيءٌ كاقتضاء حقيقة الحيوان الغير الناطق ان يكون خالياً عن النطق والثاني ما لا تقتضي حقيقته ان يزاد عليه شيءٌ كخلو الحيوان المشترك عن النطق لعدم اقتضاء حقيقته ان يكون ناطقاً لكنها لا تقتضي ايضاً ان يكون خالياً عن

النطق . فالوجود الذي لا يزاد عليه شيء بالمعنى الاوّل هو الوجود الالهي والوجود الذي لا يزاد عليه شيء بالمعنى الثاني هو الوجود المطلق

وعلى الثاني بان الوجود يقال على معنيين فقد يراد به الدلالة على فعل الوجود وقد يراد به الدلالة على تركب القضية التي يصوغها العقل مُثبتاً المحمول للموضوع فاذا أُخذ الوجود بالمعنى الاوّل فليس لنا ان نعلم وجود الله ولا ماهيته بل انما نعلم ذلك اذا أُخذ الوجود بالمعنى الثاني فقط فاننا نعلم ان القضية التي نصوغها في حقّ الله بقولنا : الله موجود : قضيّةٌ صادقةٌ وهذا نعلمه من آثاره كما مرَّ في مب ٢ ف ٢

الفصلُ الخامسُ

هل اللهُ مندرجٌ في جنسٍ

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله مندرجٌ في جنسٍ لان الجوهر هو الموجود القائم بذاته . وهذا في غاية اللياقة بالله . فالله اذن مندرجٌ في جنس الجوهر

٢ وايضاً كلُّ شيءٍ يتقدر بشيءٍ من جنسه كما تتقدر الاطوالُ بطولٍ والأعدادُ بعددٍ . واللهُ مقدارُ جميع الجواهر كما قال الشارح في الالهيّات ك ١٠ . فهو اذن مندرجٌ في جنس الجوهر

لكن يعارض ذلك ان الجنس متقدمٌ اعتباراً على ما يندرج فيه . وليس شيءٌ متقدماً على الله لا حقيقةً ولا اعتباراً . فاذاً ليس الله مندرجاً في جنس

والجواب ان يقال ان شيئاً يكون مندرجاً في جنس على نحوين امّا مطلقاً وحقيقةً كالأنواع المندرجة تحت جنسٍ . او بطريق الرجوع كالمبادىء والاعدام كما ترجع النقطة والوحدة الى جنس الكمية على انهما مبدآن لها وكما يرجع العمى وكل عدمٍ الى جنس ملكته . والله ليس مندرجاً في جنسٍ بنحوٍ منهما — اما عدم جواز كونه نوعاً لجنس فيمكن بيانه بثلاثة مناهج الاوّل ان النوع يتقوّم من الجنس والفصل . وما يؤخذ منه الفصل المقوّم للنوع فنسبته ابداً الى ما يؤخذ منه الجنس

نسبة الفعل الى القوة فان الحيوان يؤخذ من الطبيعة الحسّية على وجه الاشتقاق اذ المراد بالحيوان ما كان ذا طبيعة حسيّة والناطق يؤخذ من الطبيعة العقلية اذ الناطق ما كان ذا طبيعة عقلية ونسبة العقلي الى الحسّي نسبة الفعل الى القوة وكذا الامر واضح ايضاً في الباقي . فاذًا لما لم يكن في الله قوة مجامعة للفعل امتنع ان يكون مندرجاً في جنس بالنوعية . الثاني انه لما كان وجود الله نفس ماهيته كما مرّ بيانه في الفصل السابق فلو كان مندرجاً في جنس لم يكن جنسه الاّ الموجود اذ الجنس يدل على ماهية الشيء لانه يحمل عليه في جواب ما هو وقد قرّر الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ١٠ ان الموجود يمتنع ان يكون جنساً لشيء لان كل جنس له فصول خارجة عن ماهيته . ويستحيل وجود فصل خارج عن الموجود لان اللاموجود لا يمكن ان يكون فصلاً . فينتج اذًا ان الله ليس مندرجاً في جنس . الثالث ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد مشتركة في ماهية الجنس الذي يُحمل عليها في جواب ما هو ومتباينة في الوجود اذ ليس وجود الانسان نفس وجود الفرس ولا وجود هذا الانسان نفس وجود ذاك الانسان وهكذا يلزم ان كل ما يندرج في جنس يتغاير فيه الوجود والماهية . وهما ليسا متغايرين في الله كما مرّ في الفصل السابق . فقد تبين اذًا ان انه ليس مندرجاً في جنس بالنوعية وبذلك يتضح ان ليس لهُ جنس ولا فصول ولا تعريف ولا برهان عليه الاّ بآثاره لان التعريف يكون بالجنس والفصل والحدّ الاوسط في البرهان هو التعريف — واما أنّ الله ليس مندرجاً في جنس بطريق الرجوع بالمبدئية فبيّنٌ من ان المبدأ الذي يرجع الى جنس ليس يتناول اكثر من ذلك الجنس كما ان النقطة ليست مبدأً الاّ للكمّ المتصل والوحدة ليست مبدأً الاّ للكمّ المنفصل . والله هو مبدأ الوجود كله كما سيأتي بيانه في مب ٣٤ ف ١ فاذًا ليس مندرجاً في جنس بالمبدئية

اذًا اجيب على الاول بان اسم الجوهر ليس يدل على الوجود بالذات فقط لان

الوجود لا يمكن ان يكون جنساً بذاته كما مرَّ بيانه في جرم الفصل بل يدل على الماهية التي يناسبها ذلك الوجود اي الوجود بالذات وليس هذا الوجود مع ذلك نفس ماهيته وهكذا يتضح ان الله ليس في جنس الجوهر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على المقدار المعادل فان هذا يجب ان يكون مجانساً للمتقدر. والله ليس مقداراً معادلاً لشيء وانما يُقال له مقدار جميع الاشياء لان حصةَّ كل شيء من الوجود على قدر قربهِ اليهِ

الفصلُ السادسُ

هل في اللهِ اعراضٌ

يُتخطَّى الى السادس بان يُقال: يظهر ان في الله اعراضاً لان الجوهر ليس عَرَضاً لشيء كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٢٧ و ٣٠ فما كان في شيء عرضاً يمتنع ان يكون في شيء آخر جوهراً كما ان عدم كون الحرارة صورةً جوهريةً للنار يثبت من كونها عرضاً في غير النار. والحكمة والقدرة ونحوهما مما هي اعراضٌ فينا يوصف بها الله. فاذاً يوجد في الله اعراضٌ

٢ وايضاً في كل جنس شيءٌ واحدٌ اوَّل. واجناس الاعراض كثيرة فلو لم تكن اوائل هذه الاجناس موجودةً في الله لكانت اوائل كثيرةٌ خارجةً عن الله وهذا باطلٌ

لكن يعارض ذلك ان كل عرضٍ وجودهُ في محلٍّ. والله ليس يجوز ان يكون محلاً لان الصورة البسيطة لا يمكن ان تكون محلاً كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث. فاذاً لا يمكن ان يكون في الله عرض

والجواب ان يُقال يتضح بما تقدم انه يستحيل ان يكون في الله عَرَضٌ — اما اولاً فلأن نسبة المحل الى العرض نسبة القوة الى الفعل لان وجود المحل بالفعل على نحوٍ ما انما يكون بحسب العرض. والله منزَّهٌ بالكلية عن الوجود بالقوة كما يتضح مما مرَّ

في مب ٢ ف ٣— واما ثانياً فلأن الله هو نفس وجوده لانه وان امكن ان يقترن بما هو موجودٌ شيءٌ آخر لا يمكن مع ذلك ان يقترن بالوجود شيءٌ آخر فما هو حارٌّ مثلاً يمكن ان يكون فيه شيءٌ اجنبيٌّ عن الحار كالبياض مثلاً واما الحرارة فلا يمكن ان يكون فيها شيءٌ غير الحرارة — واما ثالثاً فلأن كل ما بالذات متقدمٌ على ما بالعرض . فاذاً لما كان الله هو الموجود الاول على الاطلاق لا يمكن ان يكون فيه شيءٌ بالعرض بل ولا الأعراض بالذات كالضاحك الذي هو عرضٌ بالذات للانسان لان هذه الاعراض معلولة لمبادئ المحل ويستحيل ان يكون في الله شيءٌ معلول لانه العلة الاولى . فاذاً ليس في الله عرض

اذاً اجيب على الاول بان القدرة والحكمة ونحوهما ليست تقال علينا وعلى الله بالتواطؤ كما سيأتي بيانه في مب ١٣ ف ٥ فلا يلزم كونها اعراضاً في الله كما هي فينا

وعلى الثاني بانه لما كان الجوهر متقدماً على الاعراض كانت مبادئ الاعراض راجعةً الى مبادئ الجوهر على انها متقدمةٌ عليها وان لم يكن الله اولاً في جنس الجوهر بل اولاً بالنظر الى الوجود كله خارجاً عن كل جنس

الفصلُ السابعُ
هل اللهُ بسيطٌ من كل وجهٍ

يُتخطَّى الى السابع بان يُقال: يظهر ان الله ليس بسيطاً من كل وجهٍ لان ما كان من الله فهو يشبهه ولذا كان من الموجود الاول جميعُ الموجودات ومن الخير الاول جميعُ الخيرات . لكن ليس شيءٌ مما هو من الله بسيطاً من كل وجهٍ فكذا الله ايضاً

٢ وايضاً كل ما كان افضل فيجب وصف الله به . والمركبات عندنا افضل من البسائط كما ان الاجسام المركبة افضل من العناصر والحيوان افضل من النبات .

فاذًا لاينبغي القول بان الله بسيطٌ من كل وجهٍ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٦ و٧ « الله بسيطٌ حقًا وفي الغاية »

والجواب ان يقال ان كون الله بسيطًا من كل وجهٍ يمكن بيانه من وجوهٍ كثيرة — اوّلًا مما مرَّ في الفصل الآنف لان الله اذ لم يكن مركبًا من اجزاء مقدارية لانه ليس بجسمٍ ولا من صورة ومادّة وليس فيه تغاير بين الطبيعة والشخص ولا بين الماهية والوجود وليس مركبًا من جنس وفصلٍ ولا من محلٍّ وعرض يتضح انه ليس مركبًا بحالٍ بل بسيطًا من كل وجهٍ — وثانيًا لان كل مركَّبٍ متاخرٌ عن اجزائه ومتوقف عليها . والله هو الموجود الاوّل كما مرَّ بيانه في مب ٢ ف ٣ — وثالثًا لان لكل مركبٍ علةً اذ الاشياء المتغايرة بين انفسها لا تتفق في واحدٍ ما الاّ بعلةٍ جامعةٍ لها . والله لا يعلَّل بشيءٍ كما مرَّ بيانه في مب ٢ ف ٣ اذ هو العلة الاولى المؤثرة — ورابعًا لان كل مركبٍ لابدّ ان يكون فيه قوة وفعل لانه اما ان احد الاجزاء فعلٌ بالنظر الى الآخر او ان جميع الاجزاء على الاقل بالقوة بالنظر الى الكل وهذا ليس في الله — وخامسًا لان كل مركبٍ شيءٌ لا يصدق على شيءٍ من اجزائه اما في الكل المختلف الاجزاء فبيّنٌ لانه ليس جزءٌ من اجزاء الانسان انسانًا ولا جزءٌ من اجزاء الرجلِ رجلًا واما في الكل المتشابه الاجزاء فانه وان صدق على الجزء شيءٌ مما يصدق على الكل كما ان جزء الهواء هواءٌ وجزء الماء ماءٌ الا ان شيئًا يصدق على الكل ولا يصدق على شيءٍ من الاجزاء لانه اذا كانت مساحة ماءٍ ذراعين فلا يكون جزؤه كذلك فاذًا في كل مركبٍ شيءٌ مغايرٌ له . على انه وان جاز ان يقال على ذي الصورة ان فيه شيئًا مغايرًا له كما ان في الابيض شيئًا ليس من حقيقة الابيض الاّ انه ليس في الصورة ما هو مغايرٌ لها . فاذًا لمّا كان الله نفس صورته بل نفس وجودهِ امتنع ان يكون مركبًا من وجهٍ وقد اشار ايلاريوس الى هذا الوجه بقوله في

كتاب الثالوث ٧ « ان الله الذي هو القدرة بعينها لا تحصره الاشياء الضعيفة وذاك الذي هو النور بعينهِ لا تصحبه الاشياء المظلمة »

اذاً اجيب على الاول بان ما هو من الله يشبهه كما تشبه المعلولاتُ العلةَ الاولى. ومن شأن المعلول ان يكون مركباً نوعاً من التركيب اذ لا اقلّ من ان وجوده مغايرٌ لماهيتهِ كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثاني بان المركبات انما هي عندنا افضل من البسائط لان كمال خيرية الخليقة لا يوجد في الواحد بل في الكثير اما كمال الخيرية الالهية فيوجد في الواحد البسيط كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ١ ومب ٦ ف ٢

الفصلُ الثامنُ

هل اللهُ داخلٌ في تركيب ما سواهُ

يُتخطَّى الى الثامن بان يُقال: يظهر ان الله داخلٌ في تركيب ما سواهُ فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ « الالوهية التي هي الوجود الفائق الوجود هي وجود جميع الاشياء » ووجود جميع الاشياء داخلٌ في تركيب كلٍّ منها. فالله اذن داخلٌ في تركيب ما سواهُ

٢ وايضاً ان الله صورة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب « ان كلمة الله التي هي الله صورةٌ ليست بذات صورة » والصورة جزءٌ للمركب. فالله اذن جزءُ مركبٍ

٣ وايضاً ان الاشياء التي هي موجودة وليست متمايزةً من وجهٍ هي شيء واحدٌ بعينه. والله والهيولى الاولى موجودان وليسا متمايزين من وجهٍ فهما شيء واحدٌ بعينهِ من كل وجهٍ. لكن الهيولى الاولى داخلةٌ في تركيب الاشياء فكذا الله. بيان الصغرى ان الاشياء المتمايزة انما تتمايز بفصول فيلزم كونها مركبة. والله والهيولى الاولى بسيطان من كل وجهٍ. فاذاً ليسا متمايزين بحال

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ في حقه تعالى «ليس له مماسة ولاشركة اخرى في مخالطة الاجزاء» وايضاً ففي كتاب العلل قض ٢٠ «ان العلة الاولى تدبر جميع الاشياء من دون ان تخالطها»

والجواب ان يُقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها ثلاثة اوهام . فمن الناس من ذهب الى ان الله هو روح العالم كما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٧ ب ٦ والى هذا ايضاً يرجع ما قاله بعضٌ من ان الله هو روح السماء الاولى . ومنهم من صار الى ان الله هو المبدأ الصوري لكل شيء وهذا المذهب منسوبٌ الى الالماريقيين . والوهم الثالث مذهب داود الدِّينَنْدي الذي زعم بفرط حماقته ان الله هو الهيولى الاولى . وهذه الاقوال كلها بينة الفساد وليس يمكن ان يكون الله داخلاً بنحوٍ من الانحاء في تركيب شيء لا بالمبدئية الصورية ولا بالمبدئية المادّية — اما اولاً فلأننا قد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ان الله هو العلّة الاولى المؤثّرة . والعلة المؤثرة لا تتحد مع صورة المعلول بالعدد بل بالنوع فقط فان الانسان يلد انساناً والمادة لا تتحد مع العلة المؤثرة لا بالعدد ولا بالنوع لانها موجودة بالقوة والعلة المؤثرة موجودة بالفعل — واما ثانياً فلأن الله لمّا كان العلة الأُولى المؤثرة كان من شأنه ان يفعل اولاً وبالذات وما كان داخلاً في تركيب شيء فليس فاعلاً اولاً وبالذات بل الفاعل كذلك هو بالاحرى المركب لان الذي يفعل ليس هو اليد بل الانسان باليد والذي يسخّن ليس هو الحرارة بل النار بالحرارة فاذاً يستحيل ان يكون الله جزء مركّب — واما ثالثاً فلأنه لا يمكن لجزء مركب ان يكون الموجود الاول على الاطلاق ولا للمادة والصورة اللتين هما الجزآن الاولان للمركبات لان المادة موجودة بالقوة والقوة متأخرة مطلقاً عن الفعل كما يتضح مما مرّ في مب ٣ ف ١ والصورة التي هي جزء مركب صورة مشتركة فيها وكما ان المشارِك متأخرٌ عمّا بالماهية كذلك المشترَك فيه كما ان النار التي في ذوات النار متأخرة عن النار التي بالماهية وقد تقرّر في مب ٢ ف ٣ ان الله هو الموجود الاول على الاطلاق

اذًا اجيب على الاول بان الالوهية يقال لها وجود كل شيء باعتبار كونها العلة الفاعلية والصورية لكل شيء لا بالماهية

وعلى الثاني بان الكلمة هي الصورة المثالية لا الصورة التي هي جزء المركب

وعلى الثالث بان البسائط ليست تتمايز بفصولٍ مغايرةٍ لها لان هذا من شأن المركبات فان الانسان والفرس يتمايزان بالفصلين اللذين هما الناطق واللا ناطق الّا ان هذين الفصلين لا يتمايزان ايضاً بفصلين آخرين . ولذا فاذا روعيت قوة اللفظ فلا يقال حقيقةً انهما متمايزان بل متغايران لان المتغاير يقال على الاطلاق وكل متميزٍ فانما يتميز بشيءٍ كما قال الفيلسوف في الالهيَّات ك ١٠ م ٢٤ و٢٥ . وعلى هذا فاذا روعيت قوة اللفظ لم تكن الهيولى الاولى والله متمايزين بل متغايرين فلا يلزم كونهما شيئاً واحدًا بعينه

المبحث الرَّابعُ

في كمال الله — وفيه ثلاثة فصول

بعد ان نظرنا في بساطة الله ينبغي ان ننظر في كمالهِ واذ كان كل شيء انما يقال له خيرٌ بحسب كونهِ كاملاً ينبغي البحث اولاً في كمال الله ثم في خيريتهِ . اما الاوّل فالبحث فيهِ يدور على ثلاث مسائل — ١ هل الله كامل — ٢ هل هو كاملٌ بالكمال الكلي اي مستجمعٌ في ذاتهِ كمالات جميع الاشياء — ٣ هل يجوز القول بان المخلوقات شبيهةٌ بهِ

الفصلُ الاولُ

هل اللهُ كاملٌ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يُقال : يظهر انه ليس يليق بالله ان يكون كاملاً لان الكامل يقال لما كان مصنوعاً صنعاً تاماً . والله ليس يليق بهِ ان يكون مصنوعاً . فاذًا ليس يليق بهِ ان يكون كاملاً

٢ وايضاً ان الله هو المبدأ الاول للاشياء. ومبادىء الاشياء ليست كاملة في ما يظهر لان النُطفة هي مبدأ الحيوان والبزر مبدأ النبات. فاذًا ليس الله كاملاً

٣ وايضاً قد تقرَّر في المبحث الآنف ف ٤ ان ماهية الله هي نفسُ وجوده. والوجودُ على ما يظهر في غاية النقص لانه في غاية العموم وقابلٌ لزيادات جميع الاشياء. فاذًا ليس الله كاملاً

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٥ : ٤٨ «كونوا كاملين كما أنَّ اباكم السماويَّ هو كاملٌ»

والجواب أن يقال ان بعضاً من متقدمي الفلاسة وهم الفيثاغوريون وإسبوسيبوس لم يُثبِتوا للمبدأ الاول نهاية الحسن والكمال كما روى الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٤٠ والسببُ في ذلك أن متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الا المبدأ المادِيَّ فقط ولا شكَّ ان المبدأ الاول المادِيَّ في غاية النقص لانه لمَّا كانت المادة من حيث هي هي موجودةً بالقوة لزم ان يكون المبدأ الاول المادي في غاية الوجود بالقوة وهكذا في غاية عدم الكمال. على ان الله يُعتَبر مبدأ اولاً لا ماديًا بل في جنس العلة المؤثِّرة وهذا يجب ان يكون في غاية الكمال لانه كما ان المادة من حيث هي هي موجودةٌ بالقوة كذلك الفاعل من حيث هو هو موجودٌ بالفعل. فاذًا المبدأ الاوَّل الفعَّال يجب ان يكون في غاية الوجود بالفعل وهكذا في غاية الكمال اذ انما يُقال لشيء كاملٌ بحسب كونه بالفعل لان الكامل يقال لما ليس يخلو عن شيء مما يقتضيه حال كماله

اذًا اجيب على الاوَّل باننا انما ننطق باعالي الله تجمجماً على قدر طاقتنا كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٥ ب ٢٩ لان ما ليس مصنوعاً لايجوز ان يقال له كاملٌ حقيقةً الا انه لما كان لا يقال لشيء من المصنوعات كاملٌ الا متى خرج من القوة الى الفعل استُعيرَ اسم الكامل لكل ما له وجود بالفعل سواءٌ حصل له ذلك بطريق

الكمال او لا

وعلى الثاني بان المبدأ المادي الذي يوجد غير كاملٍ عندنا لا يمكن ان يكون مبدأً اولاً على وجه الاطلاق بل هو مسبوق بشيءٍ كامل لان النطفة وان كانت مبدأً لحيوان المتولد من النطفة لكنها مسبوقة بالحيوان المقذوفة منه ومثل ذلك بزر النبات اذ ان ما بالقوة لا بدَّ ان يتقدمه شيءٌ بالفعل لان الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بموجودٍ بالفعل

وعلى الثالث بان الوجود هو اكمل جميع الاشياء لان نسبته الى جميع الاشياء نسبةُ الفعل اذ لا فعليَّة لشيءٍ الا من حيث انه موجود فاذًا الوجود فعليَّةُ جميع الاشياء حتَّى الصُّوَر . فاذًا ليست نسبته الى غيره كنسبة القابل الى المقبول بل بالاحرى كنسبة المقبول الى القابل لانه اذا قلتُ وجود الانسان او الفرس او أيّ شيءٍ آخر كان الوجود معتبرًا كامرٍ صوريٍّ ومقبولٍ لا كأمرٍ متصفٍ بالوجود

الفصلُ الثَّاني

هل يوجدُ في الله كمالاتُ جميعِ الاشياء

يُتخطَّى الى الثاني بان يُقال : يظهر ان ليس في الله كمالات جميع الاشياء لان الله بسيطٌ كما مرَّ بيانه في المبحث الآنف ف ٧ . وكمالاتُ الاشياء متكثّرةٌ ومختلفة . فاذًا ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٢ وايضاً ان المتقابلات يستحيل اجتماعها في واحدٍ بعينهِ . وكمالات الاشياء متقابلة لان كل شيءٍ انما يتكمل بفصلهِ النوعي والفصول التي بها ينقسم الجنس وتتقوَّم الانواع متقابلة . فاذًا لمَّا كان اجتماع المتقابلات في واحدٍ بعينهِ مستحيلاً يظهر ان ليس في الله جميع كمالات الاشياء

٣ وايضاً ان الحيَّ اكملُ من الموجود والحكيمَ اكملُ من الحي فالحيوةُ اكملُ من الوجود والحكمةُ اكملُ من الحيوة . لكن ماهية الله هي نفس وجودهِ . فاذًا ليس لهُ

في نفسه كمال الحيوة والحكمة ونحوها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ «ان الله مستجمعٌ في ذاته الواحدة جميعَ الاشياء»

والجواب ان يُقال يوجد في الله كمالات جميع الاشياء ولذلك يقال له ايضاً كاملٌ بالكمال الكلي لعدم خلوّه عن شرفٍ مما يوجد في جنسٍ ما كما قال الشارح في الالهيات ك ٥ م ٢١ ويمكن بيان ذلك من وجهين — الاوَّل انه مهما يكن في المعلول من كمالٍ فلا بدَّ من وجوده في العلة المؤثرة اما على حال مساوية وذلك متى كان الفاعل متواطئاً كما يلد الانسان انساناً أو على حالٍ اسمى وذلك متى كان الفاعل مشتركاً كما يوجد في الشمس شبه ما يتولد بقوتها اذ من الواضح ان للمعلول وجوداً سابقاً بالقوة في العلة المؤثرة. والوجود السابق بقوة العلة المؤثرة ليس وجوداً على حالٍ اقلَّ كمالاً بل على حالٍ اكمل وان كان الوجود السابق بقوة العلة المادية على حالٍ اقلّ كمالاً وذلك لان المادة من حيث هي مادة غير كاملة والفاعل من حيث هو فاعلٌ كامل. فاذاً لما كان الله هو العلة الأولى المؤثرة لجميع الاشياء وجب ان تكون كمالات جميع الاشياء موجودةً فيهِ وجوداً سابقاً على حالٍ اسمى والى هذا الوجه اشار ديونيسيوس بقولهِ في حقّ الله في الاسماء الالهية ب ٥ «ليس هو هذا دون ذاك بل هو جميع الاشياء من حيث هو علة جميع الاشياء» — والوجه الثاني انا اسلفنا في مب ٣ ف ٤ ان الله هو عين الوجود القائم بنفسه فلا بدَّ ان يكون حاصلاً في ذاته على كل كمال الوجود اذ واضحٌ انه اذا كان حارٌّ غير حاصل في ذاته على كل كمال الحار فما ذاك الا لعدم مشاركته في الحرارة بحسب حقيقتها الكاملة لكن لو كانت الحرارة قائمةً بنفسها لامتنع خلوّها عن شيء من قوة الحرارة. فاذاً لما كان الله عين الوجود القائم بنفسه امتنع خلوّه عن شيء من كمال الوجود. لكن كمالات جميع الاشياء راجعة الى كمال الوجود اذ انما يكون بعض الاشياء

كاملاً لحصوله على الوجود في حالٍ ما. فاذًا يلزم ان الله ليس يخلو عن كمال شيء
والى هذا الوجه اشار ايضاً ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٥ « ان الله ليس
موجودًا على حالٍ مخصوصةٍ من الوجود بل هو حاصلٌ في ذاته حصولاً سابقًا بحالٍ
واحدةٍ على الوجود كلهِ مطلقًا وبدون تقييد » ثم قال بعد ذلك « انه وجود كل
قائم بنفسهِ »

اذًا اجيب على الاول بانه كما ان الشمس على كونها واحدةً ومضيئةً على حالٍ
واحدةٍ تحصل في ذاتها حصولاً سابقًا بحال واحدةٍ على جواهر المحسوسات وكيفياتها
المتكثرة والمختلفة كذلك بالاحرى لابدَّ ان تكون جميع الاشياء موجودةً في علة
جميع الاشياء وجودًا سابقًا باتحادٍ طبيعي كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
ب ٥ وهكذا تكون الاشياء المختلفة والمتقابلة موجودةً في الله وجودًا سابقًا كالشيء
الواحد وليس هذا قادحًا في بساطته. وبذلك يتضح حل الاعتراض الثاني

وعلى الثالث بانه ولئن كان الوجودُ اكمل من الحيوة والحيوةُ اكمل من الحكمة
اذا اعتُبِرَت بحسب تمايزها العقلي الّا ان الحيَّ اكمل من الموجود فقط لان الحيَّ
موجودٌ ايضاً والحكيم موجودٌ وحيٌّ كما قال ديونيسيوس في المحل المذكور. فاذًا وان
لم يكن الموجود متضمنًا في نفسه الحيَّ والحكيم لان ما يشترك في الوجود لا يجب
ان يشترك فيه بحسب كل حالٍ من احوال الوجود لكن وجود الله مع ذلك
متضمن في نفسه الحيوة والحكمة لان الوجود القائم بنفسه يمتنع خلوُّه عن شيء
من كمالات الوجود

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن ان تكون خليقةٌ شبيهةً بالله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يمكن ان تكون خليقةٌ شبيهةً بالله
فقد قيل في مز ٨٥ : ٨ « ما في الآلهة مثلك ايها السيد » على ان اشرف المخلوقات

كافةً هي تلك التي يقال لها آلهةٌ بالمشاركة فبالاولى اذًا لا يجوز ان يقال لغيرها من المخلوقات شبيهٌ بالله

٢ وايضاً ان المشابهة ضربٌ من المناسبة وليس بين الاشياء المختلفة في الجنس مناسبة فاذًا ليس بينها مشابهة ايضاً لانا لا نقول ان الحلاوة شبيهةٌ بالبياض . لكن ليس شيءٌ من المخلوقات متحدًا مع الله في الجنس لعدم اندراج الله في جنسٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٥ فاذًا ما من خليقةٍ شبيهةٌ بالله

٣ وايضاً يُقال متشابهات للاشياء المتفقة في الصورة . وليس شيءٌ متفقًا مع الله في الصورة اذ ليس ما ماهيتــه نفس وجوده سوى الله وحده. فاذًا ليس يمكن ان تكون خليقةٌ شبيهةً بالله

٤ وايضاً ان في المتشابهات شبهاً متبادلاً لان الشبيه شبيهٌ بالشبيه فلو كانت خليقةٌ شبيهةً بالله لكان الله ايضاً شبيهاً بخليقةٍ ما وهذا خلاف قول اش ٤٠ : ١٨ «بمن تشبّهون الله»

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا» وفي يو ٣ : ٢ «اذا ظهر نكون نحن امثاله»

والجواب ان يُقال لمّا كانت المشابهة تعتبر بحسب الموافقة او المشاركة في الصورة كانت متكثرةً بتكثُّر اوجه المشاركة في الصورة. فمن الاشياء ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقةٍ واحدة ووجهٍ واحد وهذه لا يقال لها متشابهة فقط بل متساوية في الشبه كما يقال لأبيضَين على السوية متشابهان في البياض وهذا هو الشبه الأتمّ . ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في الصورة بحسب حقيقةٍ واحدة لكن لا بوجهٍ واحد بل بحسب الاكثر والاقل كما يقال للاقل بياضاً شبيهٌ بالاكثر بياضاً وهذا هو الشبه الناقص. ومنها ما يقال لها متشابهة لاشتراكها في صورة واحدةٍ لكن لا بحسب حقيقةٍ واحدة كما يتضح في الفواعل الغير المتواطئة

لانه لمَّا كان كل فاعلٍ من حيث هو فاعلٌ يفعل ما يشبهه وكل شيء يفعل بحسب صورته وجب ان يكون في المفعول شبه صورة الفاعل فان كان الفاعل وأثرهُ مجتمعَين في نوعٍ واحدٍ كان بينهما تشابهٌ في الصورة بحسب حقيقة النوع الواحدة كما يلد الانسان انساناً وان لم يكونا مجتمعين في نوعٍ واحدٍ كان بينهما تشابهٌ لكن لا بحسب حقيقة النوع الواحدة كما ان ما يتولد من قوة الشمس يشبهها نوعاً من المشابهة لكن لا بحيث يقبل صورتها بحسب المشابهة النوعية بل بحسب المشابهة الجنسية وعلى هذا فاذا كان فاعلٌ غير مندرجٍ في جنسٍ فلا يزال مفعوله يشبهه في صورته شبهاً ابعد لكن لا بحيث يشترك في مشابهة صورته بحسب حقيقة النوع او الجنس بل بحسب نوعٍ من التشكيك كاشتراك الوجود بين جميع الاشياء وبهذا الوجه كانت الاشياء الصادرة عن الله مشابهةً له من حيث هي موجودات على انه المبدأُ الاول والكلي للوجود باسرهِ

اذًا اجيب على الاول بأنه متى ورد في الكتاب ان ليس شيء شبيهاً بالله فليس ذلك مناقضاً لمشابهته كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ لان الاشياء مشابهة لله ومباينة له معاً اما كونها مشابهةً له فلمحاكاتها اياه على حد محاكاة ما يتعذَّر تمام محاكاتهِ واما كونها مباينةً له فلانحطاطها عن علتها لا بحسب الشدة والضعف فقط كانحطاط الاقل بياضاً عن الاشد بياضاً بل لعدم اتفاقها معها في النوع او في الجنس

وعلى الثاني بان نسبة الله الى المخلوقات ليست كنسبة الاشياء المختلفة في الجنس بعضها الى بعض بل كنسبة ما هو خارجٌ عن كل جنسٍ ومبدأٌ لجميع الاجناس

وعلى الثالث بانه ليس يقال ان بين الله والمخلوقات شبهاً لمكان الاتفاق في الصورة بحسب حقيقة الجنس او النوع بل بحسب التشكيك فقط اي من حيث ان الله موجود بالذات وما عداه موجودٌ بالمشاركة

وعلى الرابع بانه ولئن سُلِّمَ بوجهٍ ما ان الخليقة شبيهة بالله لكنه لا يُسلَّم بوجهٍ من

الوجوه ان الله شبيهٌ بالخليقة لان محل الشبه المتبادل انما هو في الاشياء المتحدة رتبةً لا في العلة والمعلول كما قال ديونيسيوس في الاسماء الألهية ب ٩ لا ننا نقول الصورةُ شبيهةٌ بالانسان دون العكس وكذا يجوز ان يقال ان الخليقة شبيهةٌ بالله من وجهٍ لكن ليس يقال ان الله شبيهٌ بالخليقة



المبحثُ الخامسُ

في مُطلَق الخير — وفيه ستة فصول

ثمَّ يُبحَث في الخير واولاً في مطلق الخير ثم في خيرية الله . والبحث في الاول يدور على ست مسائل — ١ هل الخير والموجود متحدان بالذات — ٢ في انهُ على فرض تغايرهما بالاعتبار ايهما اسبق بحسبهِ — ٣ في انهُ على فرض ان الموجود اسبق هل كل موجودٍ خيرٌ — ٤ في ان حقيقة الخير الى اي علة ترجع — ٥ هل حقيقة الخير قائمة بالكيفية والنوع والترتيب — ٦ في كيفية قسمة الخير الى محمود ومفيد ولذيذ

الفصلُ الاوَّلُ

هل الخير مغايرٌ بالذات للموجود

يُتخطَّى الى الاول بان يقال يظهر ان الخير مغايرٌ بالذات للموجود فقد قال بويسيوس في كتاب الاسابيع «ارى ان كون الاشياء خيِّرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ» . فاذاً الخير مغايرٌ بالذات للموجود

٢ وايضاً ليس شيءٌ يكون صورةً لنفسه . والخير يقال بطريق صورة الموجود كما في شارح كتاب العلل قض ٢١ و ٢٢ فهو اذاً مغايرٌ بالذات للموجود

٣ وايضاً ان الخير يقبل الاكثر والاقل . والموجود لا يقبل ذلك . فهو اذاً مغايرٌ بالذات للموجود

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣٢ « انما

نحن اخيارٌ من حيث اننا موجودون»

والجواب ان يقال ان الخير والموجود متحدان بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار فقط وتحقيق ذلك ان حقيقة الخير قائمة بكونه شيئاً مشتهًى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ١ «الخير ما يشتهيه جميع الاشياء» وواضحٌ ان كل شيء انما يكون مشتهًى من حيث هو كامل لان كل شيء يشتهي كماله . وكل شيء انما يكون كاملاً من حيث هو موجود بالفعل . فاذًا واضحٌ ان شيئاً انما يكون خيرًا من حيث هو موجود لان الوجود هو فعليّة كل شيء كما يتضح مما مرّ في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فاذًا واضحٌ ان الخير والموجود متحدان بالذات غير ان الخير يتضمن اعتبار حقيقة المشتهى والموجود لا يتضمن ذلك

اذًا اجيب على الاول بانه وان كان الخير والموجود متحدين بالذات الا انه لتغايرهما بالاعتبار لا يقال لشيء موجودٌ مطلقاً وخيرٌ مطلقاً باعتبارٍ واحدٍ لانه لما كان الموجود يدل في الحقيقة على وجود شيء بالفعل والفعلُ له في الحقيقة نسبةٌ الى القوة فانما يقال لشيء موجودٌ مطلقاً باعتبار تميزه اولاً عما بالقوة فقط وهذا هو الوجود الجوهري لكل شيء فاذًا كل شيء باعتبار وجوده الجوهري يقال له موجود مطلقاً واما باعتبار الافعال الزائدة على ذلك فيقال له موجودٌ من وجهٍ كما ان الابيضة تدل على الوجود من وجهٍ لانها لا تزيل الوجود بالقوة مطلقاً لعروضها على شيء موجودٍ وجودًا سابقاً بالفعل . واما الخير فانه يدل على حقيقة الكامل الذي هو مشتهًى وهكذا يدل على حقيقة الاخير . فاذًا ما كان كاملاً بالكمال الاخير يقال له خيرٌ مطلقاً واما ما خلا عن الكمال الاخير الذي من شأنه ان يكون له فهو وان كان له كمالٌ ما من حيث هو موجودٌ بالفعل لا يقال له مع ذلك كاملٌ مطلقاً ولا خيرٌ مطلقاً بل من وجهٍ . فهكذا اذًا باعتبار الوجود الاول الذي هو الوجود الجوهري يقال لشيء موجودٌ مطلقاً وخيرٌ من وجهٍ اي من حيث

هو موجود و باعتبار الفعل الاخير يقال لشيء موجودٌ من وجهٍ وخيرٌ مطلقاً · وعلى هذا فما قاله بويسيوس من ان كون الاشياء خيِّرةً غيرٌ وكونها موجودةً غيرٌ يجب حمله على الخير مطلقاً والوجود مطلقاً لان الشيء باعتبار الفعل الاوّل موجود مطلقاً وباعتبار الفعل الاخير خيرٌ مطلقاً كما انه مع ذلك باعتبار الفعل الاوّل خيرٌ من وجهٍ وباعتبار الفعل الاخير موجودٌ من وجهٍ

وعلى الثاني بان الخير انما يقال بطريق الصورة من حيث يؤخذ الخير على الاطلاق باعتبار الفعل الاخير

وكذا يجاب على الثالث بان الخير انما يقال بحسب الاكثر والاقل باعتبار الفعل الطارئ كالعلم والفضيلة

الفصلُ الثاني

هل الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود لان رتبة الاسماء على حسب رتبة مدلولاتها · وديونيسيوس قد قدّم الخير بين اسماء الله على الموجود كما في الاسماء الالهية ب ٣ · فاذاً الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود

٢ وايضاً ان الاعمّ متقدمٌ بالاعتبار · والخير اعمُّ من الموجود لانه يعمُّ الموجودات واللاموجودات والموجود لا يعمُّ الا الموجودات فقط كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ · فاذاً الخير متقدم بالاعتبار على الموجود

٣ وايضاً ان الاكثر كليّةً متقدمٌ بالاعتبار · والخير اكثر كليّةً من الموجود في ما يظهر لتضمنه حقيقة المُشتهى ومن الاشياء ما يُشتَهى عدم وجوده فقد قيل عن يهوذا في متى ٢٦ : ٢٤ « كان خيراً لذلك الرجل لو لم يولد » فاذاً الخير متقدمٌ بالاعتبار على الموجود

٤ وايضاً ليس المُشتَهى هو الوجود فقط بل الحيوة والحكمة وكثيرٌ نحوها ايضاً

وهكذا يظهر ان الوجود مشتهى جزئيٌّ والخير مشتهى كليٌّ . فاذًا الخير مطلقاً متقدمٌ بالاعتبار

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب العلل قض ٤ « ان اوَّل المخلوقات هو الوجود »

والجواب ان يقال ان الوجود متقدمٌ بالاعتبار على الخير لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي ما يتصوره العقل في حقّ شيءٍ ويعبّر عنهُ باللفظ فاذًا ما يحصل اولاً في تصوُّر العقل يكون متقدماً بالاعتبار . واوَّل ما يحصل في تصور العقل هو الموجود لان كل شيءٍ انما يكون معلوماً من حيث هو موجودٌ بالفعل كما قال الفيلسوف في الالهيَّات ك ٩ ب ٢٠ . فاذًا الموجود هو موضوع العقل الخاصّ فاذًا هو المعقول الاوَّل كما ان الصوت هو المسموع الاوَّل . فاذًا الوجود متقدمٌ بالاعتبار على الخير

اذًا اجيب على الاول بان كلام ديونيسيوس في الاسماء الالهية انما هو جارٍ على حسب تضمنها من جهة الله علاقة العليَّة فهو قد قال اننا نسمّي الله من المخلوقات كما نسمّي العلة من المعلولات . والخير لمَّا كان متضمناً حقيقة المشتهى كان لهُ علاقة العلة الغائية التي لها المقامُ الاوَّل في العليَّة لان الفاعل ليس يفعل الا لغايةٍ والهيولى انما تتحرَّك الى الصورة من الفاعل ولهذا يقال ان الغاية هي علة العلل فاذًا الخير متقدمٌ على الوجود بالعليَّة كتقدم الغاية على الصورة وبهذا الاعتبار يقدَّم الخير بالذكر على الموجود بين الاسماء الدالة على العليَّة الالهية . وايضاً فالخير يقدَّم على الموجود لان المشاركة في الخير اعمُّ من المشاركة في الموجود عند الافلاطونيين الذين لمَّا لم يميزوا بين الهيولى والعدم قالوا ان الهيولى لا موجودٌ لان الهيولى الاولى تشترك في الخير لاشتهائها اياه وليس يشتهي شيءٌ الاَّ ما يشبهه لكنها لا تشترك في الموجود لانها عندهم لاموجود . وبناءً على هذا قال ديونيسيوس في المحل المذكور « ان الخير يعمُّ اللاموجودات »

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض على الثاني او يقال ان الخير يعمُّ الموجودات واللاموجودات لا بحسب الحَمْل بل بحسب العلّيّة بحيث يكون المراد باللاموجودات لا ما ليس موجودًا اصلاً بل ما هو موجودٌ بالقوة لا بالفعل لان الخير يتضمن حقيقة الغاية التي ليس يسكن اليها ما هو موجود بالفعل فقط بل يتحرّك اليها ايضاً ما ليس موجودًا بالفعل بل بالقوة فقط واما الموجود فليس لهُ الاّ علاقة العلّة الصورية حاليّةً أو مثاليّةً وهذه لا تعمُّ علّيّتها الا الموجودات بالفعل

وعلى الثالث بان اللاوجود ليس مشتهًى لذاته بل بالعرض اي من حيث يُشتهى ارتفاع شرٍّ ليس يرتفع الا باللاوجود وارتفاع الشرّ ليس مشتهًى الاّ من حيث ينعدم بالشرّ وجودٌ ما . فاذًا المشتهى لذاته انما هو الوجود واما اللاوجود فمشتهًى بالعرض فقط اي من حيث يشتهَى وجودٌ لا يحتمل الانسان خلوّه عنه وهكذا ايضاً يقال للاّوجود خيرٌ بالعرض

وعلى الرابع بان الحيوة والحكمة ونحوها انما تُشتهَى باعتبار كونها موجودةً بالفعل فالمشتَهى اذًا في كل شيءٍ وجودٌ ما وهكذا ليس شيءٌ مشتهًى سوى الموجود وبالنتيجة ليس شيءٌ خيرًا سوى الموجود

الفصلُ الثالثُ

هل كل موجودٍ خيرٌ

يُتخطّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان ليس كل موجودٍ خيرًا لان في الخير زيادةً على الموجود كما يتضح مما مرَّ في ف ١ من هذا المبحث . وما يزيد شيئًا على الموجود يقيّده كالجوهر والكم والكيف ونحو ذلك فاذًا الخير يقيّد الموجود . فاذًا ليس كل موجودٍ خيرًا

٢ وايضاً ليس شرٌّ خيرًا ففي اش ٥: ٢٠ « الويل لكم ايها الذين تدعون الشرّ خيرًا والخير شرًّا » وبعض الموجود يقال له شرٌّ . فاذًا ليس كل موجودٍ خيرًا

٣وايضاً ان الخير يتضمن حقيقة المشتهى · والهيولى الاولى ليست متضمنةً حقيقة المشتهى بل حقيقة المشتهي فقط · فهي اذاً ليست متضمنةً حقيقة الخير · فاذاً ليس كل موجودٍ خيرًا

٤ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٣ « ليس في الرياضيات خيرٌ » والرياضيات من الموجودات والا لم تكن متعلّقاً للعلم · فاذاً ليس كل موجودٍ خيرًا

لكن يعارض ذلك ان كل موجودٍ مغايرٍ لله فهو مخلوقٌ من الله · وكل مخلوقٍ من الله فهو خيرٌ كما في ١ تيمو ٤ والله في غاية الخيرية · فاذاً كل موجودٍ خيرٌ

والجواب ان يقال ان كل موجود من حيث هو كذلك خيرٌ لان كل موجودٍ من حيث هو كذلك موجودٌ بالفعل وكاملٌ نوعاً من الكمال اذ كل فعلٍ كمالٌ ما والكمال يتضمن حقيقة المشتهى والخير كما يتضح مما مرَّ في ف ١ فاذاً كل موجود من حيث هو موجودٌ خيرٌ

اذاً اجيب على الاوّل بان الجوهر والكم والكيف وما يندرج تحتها انما تقيّد الموجود بتخصيصها اياه بماهيةٍ او طبيعةٍ · والخير ليس يزيد شيئاً من ذلك على الموجود بل انما يزيد عليه اعتبار المشتهى والكمال مما يلائم الوجود في اي طبيعةٍ كان · فاذاً الخير لا يقيد الموجود

وعلى الثاني بانه ليس يقال لموجودٍ شرٌّ من حيث انه موجود بل من حيث يخلو عن وجودٍ ما كما يقال للانسان شريرٌ من حيث يخلو عن وجود الفضيلة وللعين شريرةٌ من حيث تخلو عن حدة النظر

وعلى الثالث بان الهيولى الاولى كما انها ليست موجوداً الا بالقوة كذلك ليست خيرًا الا بالقوة · ولئن جاز ان يقال على مذهب الافلاطونيين انها لا موجود بسبب العدم المقارن لها لكنها تشترك في شيءٍ من الخير اي في النسبة اليه او الاستعداد له فلا يلائمها ان تُشتَهى بل ان تَشتهي

وعلى الرابع بان الرياضيات ليست قائمةً بانفسها مفارقةً في الوجود والا لكان فيها خيرٌ وهو وجودها بل هي مفارقة في الذهن فقط من حيث تجرّد عن الحركة والمادة وهكذا عن اعتبار الغاية المتضمنة حقيقة المحرِك · ولخلوّ موجودٍ ذهني عن الخير او اعتبار الخير ليس بممتنعٍ لان اعتبار الموجود سابقٌ على اعتبار الخير كما مرّ قريباً في الفصل السابق

الفصلُ الرّابعُ

هل يتضمن الخير حقيقة العلة الغائية

يُتخطّى الى الرابع بان يُقال : يظهر ان الخير ليس يتضمن حقيقة العلة الغائية بل بالاحرى حقيقة غيرها لان الخير يُوصَف بكونه جميلاً كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · والجميل يتضمن حقيقة العلة الصورية · فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة الصورية

٢ وايضاً ان الخير وجودٌ مفيضٌ لذاته كما يستفاد من كلام ديونيسيوس في الموضع المذكور حيث قال « الخير ما منه جميع الاشياء قائمة بانفسها وموجودة » · والوجود المفيض يتضمن حقيقة العلة المؤثرة · فالخير اذاً يتضمّن حقيقة العلة المؤثرة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في التعليم ك ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله خيّر » · ونحن موجودون من الله على انه علة مؤثرة · فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة المؤثرة

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٣١ « ما لاجلهِ الشيء فهو بمنزلة غايةٍ وخيرٍ لما سواه » فالخير اذاً يتضمن حقيقة العلة الغائية

والجواب ان يقال لما كان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء وهذا يتضمن حقيقة الغاية كان من الواضح ان الخير يتضمن حقيقة الغاية الا ان حقيقة الخير مع ذلك تقتضي تقدم حقيقة العلة المؤثرة وحقيقة العلة الصورية لاننا نرى ان ما هو اولٌ في

العلّيّة آخرٌ في المعلول فان النار تسخّن قبل ان تُصدِر صورة النار مع ان الحرارة متأخرة في النار عن الصورة الجوهرية . والعلّيّة يوجد فيها اولاً الخيرُ والغايةُ التي تحرّك العلّة المؤثرة ثم فعلُ العلة المؤثرة المحرّكُ الى الصورة ثم الصورةُ . فاذًا بعكس ذلك يجب ان يوجد في المعلول اولاً الصورةُ التي بها هو موجود ثم يُلاحَظ فيه القوة الفاعلية من حيث هو كاملٌ في الوجود لان شيئاً يكون كاملاً متى قدر ان يفعل ما يشبهه كما قال الفيلسوف في كتاب الآثار العلوية ٤ وفي كتاب النفس م ٣٤ ثم يلي ذلك حقيقةُ الخير التي بها يقوم الكمال في الموجود

اذًا اجيب على الاوّل بان الجميل والخير متحدان بالذات لابتنائهما على شيء واحدٍ اي على الصورة ولهذا يُوصَف الخير بكونه جميلاً لكنهما مختلفان بالاعتبار لان الخير ينظر في مفهومه الخاص الى الشهوة اذ هو ما يشتهيه جميع الاشياء ولذا كان متضمناً حقيقة الغاية فان الشهوة بمنزلة حركةٍ ما الى الشيء واما الجميل فينظر الى القوة الداركة لانه يقال جميلٌ لِمَا يُعجِب الناظر اليه فهو قائمٌ بالتناسب المُقتضى لان الحسّ يلتذ بالاشياء المتناسبة حقّ التناسب كما يلتذ بالمتماثلات اذ الحسّ ضربٌ من العقل وكذا كل قوةٍ درّاكة ولما كان الادراك يحصل بالتشبيه والتشبيه ينظر الى الصورة كان مرجع الجميل في الحقيقة الى حقيقة العلة الصورية

وعلى الثاني بانه يقال ان الخير وجودٌ مفيضٌ لذاته على حدّ ما يقال ان الغاية تحرّك

وعلى الثالث بان كل ذي ارادةٍ يُقال له خيّرٌ من حيث ان لهُ ارادة خيّرة . لاننا بالارادة نستعمل جميع ما فينا ولذا لا يقال لانسان خيّرٌ لان له عقلاً خيّرًا بل لان له ارادة خيّرة . والارادة تنظر الى الغاية على انها موضوعها الخصّ وهكذا يكون قول اوغسطينوس « انما نحن موجودون لان الله خيّرٌ » محمولاً على العلة الغائية .

الفصلُ الخامسُ

هل حقيقةُ الخيرِ قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب

يُتخطّى الى الخامس بان يُقال : يظهر ان حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب لان الخير والموجود متغايران بالاعتبار كما مرَّ في ف ١ . والكيفيةُ والنوع والترتيب ترجع في ما يظهر الى حقيقة الموجود فقد قيل في حك ١١ : ٢١ «رتبتَ كل شيءٍ بعددٍ ووزنٍ ومقدارٍ» والى هذه الثلاثة يرجع النوع والكيفية والترتيب فقد كتب اوغسطينوس في كلامهِ على تك ك ٤ ب ٣ ما نصهُ «المقدارُ يعيّن الكيفيةَ لكل شيءٍ والعددُ يفيد كل شيءٍ النوعَ والوزنُ يجذب كل شيءٍ الى السكون والقرار» فاذًا حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

٢ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب خيراتٌ ما فلو كانت حقيقة الخير قائمةً بها لوجب ان يكون لكلٍ منها ايضاً كيفيةٌ ونوعٌ وترتيبٌ فيلزم التسلسل

٣ وايضاً ان الشرّ هو عدم الكيفيةِ والنوعِ والترتيبِ . والشرُّ ليس يزيل الخير بالكلية . فاذًا حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

٤ وايضاً ما بهِ تقوم حقيقة الخير فليس يجوز ان يقال لهُ شرٌّ . لكنهُ يقال كيفيةٌ شريرةٌ ونوعٌ شريرٌ وترتيب شريرٌ . فاذًا حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

٥ وايضاً ان الكيفية والنوع والترتيب معلَّلة بالوزن والعدد والمقدار كما يتضح من كلام اوغسطينوس المورد قريباً . وليس لكل خيرٍ وزنٌ وعددٌ ومقدارٌ فقد قال امبروسيوس في كتاب ستة ايام الخلق ١ ب ٩ «ان طبيعة النور هي بحيث ليست مخلوقةً بعددٍ ولا بوزنٍ ولا بمقدارٍ» فاذًا حقيقة الخير ليست قائمةً بالكيفية والنوع والترتيب

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ «ان هذه

الثلاثة وهي الكيفية والنوع والترتيب موجودةٌ في مصنوعات الله بمنزلة خيراتٍ عامة وهكذا فحيث كانت هذه الثلاثة عظيمةً كانت خيراتٌ عظيمة وحيث كانت حقيرةً كانت خيراتٌ حقيرةٌ وحيث ليست موجودةً فليس خيرٌ وما ذاك الا لان حقيقة الخير قائمة بها. فاذًا حقيقة الخير قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب

والجواب ان يقال ان كل شيء يقال له خيرٌ من حيث هو كامل اذ انما يكون مشتهًى من هذه الحيثية كما مرَّ في ف ١ و٣ . ويقال كاملٌ لما ليس يخلو عن شيء ممَّا يقتضيه حال كماله. ولمَّا كان كل شيءٍ هو هو بصورتهِ والصورة تقتضي اموراً سابقةً عليها واموراً تلحقها بالضرورة كان لا بد لكون شيءٍ كاملاً وخيرًا ان يكون له صورةٌ وامورٌ سابقةٌ عليها وامورٌ لاحقةٌ لها. فالذي يسبق الصورة هو تعيين أو تقدير المبادىء المادية أو المؤثرة لها وهذا يعبَّر عنه بالكيفية ولذا يُقال المقدار يعيّن الكيفية. والصورة يعبَّر عنها بالنوع لان كل شيءٍ انما يُجعَل في نوعٍ بالصورة ولذا يقال العدد يفيد النوع اذ الحدود الدالة على حقيقة النوع هي بمنزلة الاعداد كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٨ م ١٠ لانه كما ان الوحدة المضافة او المسقطة تغير نوع العدد كذلك الفصل المزيد او المُسقَط في الحدود يغير النوع. والذي يلحق الصورة هو الميل الى الغاية او الى الفعل او نحوهما لان كل شيءٍ من حيث هو موجودٌ يفعل ويميل الى ما يلائمه بحسب صورته وهذا يختص بالوزن والترتيب. فاذًا حقيقة الخير من حيث هي قائمةٌ بالوجود الكامل فهي قائمة ايضاً بالكيفية والنوع والترتيب

اذًا اجيب على الاول بان هذه الثلاثة لا تلحق الموجود الا من حيث هو كامل وانما هو خيرٌ من هذه الحيثية

وعلى الثاني بان الكيفية والنوع والترتيب يقال لها خيرات على حدّ ما يقال لها موجودات اي ليس لانها قائمةٌ بانفسها بل لان غيرها هو بها موجودٌ وخيرٌ فلا يلزم ان يكون لها اشياء اخرى هي بها خيرات لانها لايقال لها خيرات كأنَّ حقيقة خيريتها

قائمة بغيرها بل لان حقيقة خيرية غيرها قائمةٌ بها كما ان البياض ليس يقال له موجود لحصول الوجود له بشيء آخر بل لان شيئاً هو به موجودٌ من وجهٍ اي ابيض

وعلى الثالث بان كل وجودٍ فهو بحسب صورةٍ ما فاذاً كل شيء يلحقه كيفيةٌ ونوعٌ وترتيبٌ بحسب كل وجودٍ له كما ان للانسان كيفيةً ونوعاً وترتيباً من حيث هو انسان وكذا من حيث هو ابيض ومن حيث هو فضيلٌ وعالمٌ ومن حيث جميع ما يصدق عليه. والشرّ انما ينعدم به وجودٌ ما كما ينعدم بالعمى وجود النظر فهو اذاً ليس مزيلاً لكل كيفيةٍ ونوعٍ وترتيبٍ بل للكيفية والنوع والترتيب اللاحقة للخير الذي ينعدم به فقط كوجود النظر الذي ينعدم بالعمى

وعلى الرابع بان كل كيفيةٍ من حيث هي كذلك خيّرةٌ كما قال اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٢٣ وكذا الامر في النوع والترتيب. وانما يقال كيفيةٌ شريرةٌ ونوعٌ شريرٌ وترتيبٌ شريرٌ اما لانها اقل مما وجب ان تكون او لعدم تخصيصها بما يجب ان تخصّص بهِ فيقال لها شريرة لاجنبيتها وعدم ملاءمتها

وعلى الخامس بانه يقال ان طبيعة النور موجودة بلا عددٍ ووزنٍ ومقدارٍ ليس مطلقاً بل بالقياس الى الجسمانيّات لان قوة النور تتناول جميع الجسمانيات من حيث هي صفةٌ فاعلية للجسم الاوّل المغيّر اي السماء

الفصلُ السادسُ

هل قسمةُ الخير الى محمودٍ ومفيدٍ ولذيذٍ ملائمةٌ

يُتخطّى الى السادس بان يقال: يظهر ان قسمة الخير الى محمودٍ ومفيدٍ ولذيذٍ ليست ملائمةً لان الخير ينقسم الى عشر مَقُولات كما قال الفيلسوف في الخلقيّات ك ١ ب ٦ م ٣ والمحمود والمفيد واللذيذ قد يمكن اجتماعها في مقولةٍ واحدة. فاذاً قسمة الخير اليها ليست ملائمة

٢ وايضاً كل قسمةٍ فانما تكون بالمتقابلات. وهذه الثلاثة ليست متقابلةً في ما

يظهر لان كل محمود لذيذ ايضاً وليس شيءٌ من غير المحمود مفيداً مما يقتضيه تقابل المحمود والمفيد لو كانت القسمة هنا بمتقابلات كما قال تُليوس ايضاً في الواجبات ك ٢ . فاذاً ليست القسمة المذكورة ملائمةً

٣ وايضاً حيثما كان واحدٌ بسبب آخر فهناك واحدٌ فقط . والمفيد ليس خيراً الا بسبب اللذيذ او المحمود فاذاً ليس ينبغي جعله قسيماً لهما

لكن يعارض ذلك ان امبروسيوس قد استعمل قسمة الخير على هذا النحو في كتاب الواجبات ١ ب ٩

والجواب ان يقال يظهر ان هذه القسمة في الحقيقة خاصةٌ بالخير الانساني الا انه مع ذلك اذا اعتُبِرَت حقيقة الخير من جهةٍ اعلى واعمّ تُرى ملائمةً في الحقيقة للخير من حيث هو خيرٌ لان شيئاً خيرٌ من حيث هو مشتهًى ومنتهًى لحركة الشهوة التي يمكن اعتبار انتهائها بحسب اعتبار حركة الجسم الطبيعي . وحركة الجسم الطبيعي تنتهي مطلقاً الى الاخير ومن وجهٍ الى الوسط الذي به يتأدّى الى الاخير الذي عنده تنتهي الحركة ويُقال لشيء منتهى الحركة من حيث ينتهي عنده جزءٌ منها وما هو منتهًى اخيرٌ للحركة يمكن اخذه على معنيين اما ذات الشيء المتوجهة اليه الحركة كالمكان او الصورة واما سكون الحركة في ذلك الشيء . فكذا اذاً في الحركة الشهوانية ما هو مشتهًى وتنتهي عنده حركة الشهوة من وجهٍ على انه وسطٌ به يُتأَدّى الى آخَرَ يقال له مفيدٌ . وما يُشتهَى على انه اخير تنتهي عنده حركة الشهوة انتهاءً مطلقاً من حيث هو ما تتوجه اليهِ الشهوة بالذات يسمّى محموداً لانه يقال محمودٌ لما يُشتهَى لذاتهِ . وما تنتهي اليهِ حركة الشهوة على انه سكون في الشيء المشتهَى فهو لذيذٌ

اذاً اجيب على الاول بان الخير باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود ينقسم الى عشر مقولات واما باعتبار مفهومهِ الخاص فيلائمه هذه القسمة

وعلى الثاني بان هذه القسمة ليست باشياء متقابلة بل باعتبارات متقابلة لانه يقال لذيذٌ في الحقيقة لما ليس له شيءٌ من حقيقة الشتهائية الا اللذة اذ قد يكون مع ذلك ضارًا وغير محمود ويقال مفيدٌ لما ليس له في ذاته ما يشتهى لاجله بل انما يُشتهى لكونه سبيلاً الى شيء آخر كتناول الدواء المرّ ويقال محمودٌ لما له في ذاته ما يشتهى لاجله

وعلى الثالث بان الخير ليس ينقسم الى هذه الثلاثة على انه متواطيءٌ يصدق عليها بالسوية بل على انه مشكك يصدق عليها بالتقدم والتاخر لصدقه اولاً على المحمود ثم على اللذيذ ثم على المفيد

المبحث السادس

في خيريّة الله — وفيه اربعة فصول

ثمّ يُبحث في خيرية الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الاتصاف بالخيرية ملائمٌ لله — ٢ هل الله هو الخير الاعظم — ٣ هل هو وحده خيرٌ بماهيته — ٤ هل جميع الاشياء خيّرةٌ بالخيرية الالهية

الفصل الاول

هل الاتصاف بالخيرية ملائمٌ لله

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان الاتصاف بالخيريّة ليس ملائمًا لله لان حقيقة الخير قائمةٌ بالكيفية والنوع والترتيب . وهذه ليست في ما يظهر ملائمةً لله لانه ليس متقدرًا ولا متجهًا الى شيء . فاذًا ليس الاتصاف بالخيريّة ملائمًا لهُ

٢ وايضًا ان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء . والله ليس يشتهيه جميع الاشياء اذ ليس يدركه جميع الاشياء ولا يُشتهى شيءٌ ما لم يُدرَك . فاذًا ليس الاتصاف بالخيرية ملائمًا لله

لكن يعارض ذلك قول ار في مرا ٣ : ٢٥ «الرب خيرٌ للذين ينتظرونه والنفس التي تلتمسه»

والجواب ان يقال ان الاتصاف بالخيرية يلائم الله على وجه الخصوص لان شيئاً خيرٌ بحسب كونه مشتهًى وكل شيء يشتهي كماله وكمال الأثر وصورتهُ ضربٌ من شبه المؤثّر اذ كل فاعل يفعل ما يشبهه فالفاعل اذاً مشتهًى ومتضمنٌ حقيقة الخير لان ما يُشتهَى فيه هو المشاركة في شبهه . فاذاً لمّا كان الله هو العلةَ الأُولى المؤثّرة لجميع الاشياء وضحَ ان حقيقة الخير والمشتهَى ملائمةٌ لهُ ولذا قد وصفه ديونيسيوس بالخيرية من حيث هو العلة الاولى المؤثرة بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الله يوصف بكونه خيراً من حيث ان جميع الاشياء حاصلةٌ منه على قيامها بانفسها»

اذاً اجيب على الاول بان الاتصاف بالكيفية والنوع والترتيب خاصٌّ بحقيقة الخير المخلوق . والخير موجودٌ في الله وجود الشيء في علتهِ . فاذاً من شأن الله ان يعيّن لغيرهِ الكيفية والنوع والترتيب . فاذاً هذه الثلاثة موجودة في الله وجودَ الشيء في علتهِ

وعلى الثاني بان جميع الاشياء باشتهائها كمالاتها تشتهي الله نفسه من حيث ان كمالات جميع الاشياء أشباهٌ للوجود الالهي كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ٣ . وهكذا فالاشياء التي تشتهي الله منها ما يدركه في نفسه وهذا خاصٌّ بالخليقة الناطقة . ومنها ما يدرك بعض المشاركات في خيريته وهذا يتناول الادراك الحسي ايضاً . ومنها ما يشتهيه بالغريزة الطبيعية دون ادراك وذلك بانسياقهِ الى غايتهِ من مُدرِكٍ آخَر اعلى

الفصلُ الثاني
هل اللهُ هو الخير الاعظم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس بالخير الاعظم لان الخير الاعظم

يزيد شيئاً على الخير والاّ لصدق على كل خيرٍ . وكل ما يحصل عن زيادة على شيء فهو مركبٌ . فاذاً الخير الاعظم مركب . وقد مرَّ في مب ٣ ف ٧ ان الله في غاية البساطة . فاذاً ليس بالخير الاعظم

٢ وايضاً ان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء كما قال الفيلسوف في الخلقيّات ك ١ وليس ما يشتهيه جميع الاشياء الا الله وحده الذي هو غاية جميع الاشياء . فاذاً ليس شيءٌ خيراً الا الله وهذا يظهر ايضاً من قولهِ في لو ١٨ : ١٩ « لاخيرَ[1] الاّ الله وحده » والاعظم يقال بالنسبة الى ما سواه كما يقال الحارُّ الاعظم بالنسبة الى ما سواه من الحارّات . فاذاً ليس يجوز ان يقال لله الخير الاعظم

٣ وايضاً ان الاعظم يتضمن نسبةً . ولا نسبةَ بين الاشياء الغير المتجانسة كما لا يصح ان يقال الحلاوة اكبر او اصغر من الخط . فاذاً لما كان الله غير مجانس لما سواه من الخيرات كما يتضح مما اسلفناه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣ يظهر انه ليس يجوز ان يقال له الخير الاعظم بالنظر اليها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٢ « أن ثالوث الاقانيم الالهية هو الخير الاعظم الذي تراه العقول البالغة نهاية السلامة »

والجواب ان يقال ان الله هو الخير الاعظم مطلقاً لا في جنسٍ او رتبةٍ من الاشياء فقط لان الله يوصف بكونهِ خيِّراً من حيث ان جميع الكمالات المشتهاة صادرةٌ عنه على انه علتها الاولى كما مرَّ في الفصل الآنف وهي ليست صادرةً عنه على انه فاعلٌ متواطىءٌ كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ٣ بل على انه فاعلٌ ليس يجامع آثاره لا في حقيقة نوع ولا في حقيقة جنسٍ . ووجه الشبه انما يستوي في المعلول والعلة متى كانت العلة متواطئة واما متى كانت مشتركة فيكون فيها اقوى منه في المعلول كما ان الحرارة في الشمس اشدُّ منها في النار . فاذاً لما كان الخير موجوداً في الله على

١ وفي الترجمة العربية لا صالح

انه تعالى العلة الاولى الغير المتواطئة لجميع الاشياء يلزم ان يكون فيه على غاية القوة والاشتداد ولهذا يقال له الخير الاعظم

اذاً اجيب على الاول بان الخير الاعظم ليس يزيد على الخير امراً ثبوتياً مطلقاً بل اضافةً فقط والاضافة التي بها يقال شيء على الله بالنسبة الى المخلوقات ليست موجودةً حقيقةً في الله بل في المخلوقات واما في الله فموجودة اعتباراً كما ان المعلوم يقال بالنسبة الى العلم لا لانه يضاف الى العلم بل لان العلم يضاف اليهِ . فاذاً ليس يلزم ان يكون في الخير الاعظم تركيبٌ بل انما يلزم ان يكون ما سواه منحطاً عنه فقط

وعلى الثاني بان ليس المراد بقول الفيلسوف الخير ما يشتهيه جميع الاشياء أنّ كل خيرٍ يُشتهَى من جميع الاشياء بل ان كل ما يُشتهَى يتضمن حقيقة الخير. واما قول لوقا لا خيرَ الا الله وحده فانما المراد به الخير بالماهية كما سيأتي في الفصل الثاني

وعلى الثالث بان الاشياء الغير المتجانسة انما لا تكون متناسبةً من وجهٍ اذا كانت مندرجةً في اجناس مختلفة اما الله فمنزّهٌ عن مجانسة ما سواه من الخيرات لا لانه مندرجٌ في جنسٍ آخر بل لانه خارجٌ عن كل جنسٍ ومبدأٌ لكل جنسٍ كما مرّ في مب ٣ ف ٥ . فهو اذن ينسب الى غيره بطريق الزيادة والفووق وهذه هي النسبة التي يتضمنها الخير الاعظم

الفصلُ الثالثُ

هل الله وحده خيرٌ بماهيته

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس الله وحده خيراً بماهيته لانه كما ان الواحد مساوقٌ للموجود كذلك الخير ايضاً كما مرّ في مب ٥ ف ١ وكل موجودٍ واحدٌ بماهيته كما اوضحه الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٣ . فاذاً كل موجودٍ خيرٌ بماهيته

٢ وايضاً اذا كان الخير ما يشتهيه جميع الاشياء كان وجود كل شيء نفس

خيره اذ الوجود مشتهى من جميع الاشياء . وكل شيء موجود بماهيته . فاذاً كل شيء خيرٌ بماهيته

٣ وايضاً كل شيء فانما هو خيرٌ بخيريته فلو كان شيء ليس خيراً بماهيته يلزم ان تكون خيريته مغايرةً لماهيته ولمّا كانت هذه الخيرية موجوداً ما يلزم ان تكون خيّرةً فان كانت خيرةً بخيريةٍ اخرى عاد الكلام في هذه الخيرية الأُخرى فيلزم اما التسلسل الى غير النهاية او الانتهاء الى خيريةٍ ليست خيّرةً بخيريةٍ اخرى . فاذاً بجامع الحجة يجب التزام ذلك في الاول . فاذاً كل شيء خيرٌ بماهيته

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الاسابيع «ان جميع ما سوى الله خيرٌ بالمشاركة » فاذاً ليس بالماهية

والجواب ان يقال ان الله وحده خيرٌ بماهيته لان كل شيء يقال له خيرٌ من حيث هو كامل وكمال شيء يكون على ثلاثة ضربٍ اولاً من حيث قوامه في وجوده وثانياً من حيث يزاد عليه بعض عوارض ضرورية لكمال فعله وثالثاً من حيث يدرك شيئاً آخر على انه غاية له . فالكمال الاول للنار مثلاً قائم بالوجود الحاصلة عليه بصورتها الجوهرية والكمال الثاني قائم بالحرارة والخفة واليبوسة واشباه ذلك والكمال الثالث قائم باستقرارها في حيّزها . لكن هذه الاضرب الثلاثة من الكمال لاتصدق بحسب الماهية على مخلوق بل على الله وحده المنفرد بكون ماهيته عين وجوده والذي لا تعرضه اعراض بل ما يقال على غيره بالعرض يصدق عليه بالذات مثل القادرية والحكيمية ونحوهما كما يتضح مما مرَّ في مب ٣ ف ٦ . وايضاً فهو ليس متجهاً الى شيء آخر على انه غاية له بل هو الغاية القصوى لجميع الاشياء . فاذاً واضح ان الله وحده حاصل على كل ضربٍ من الكمال بحسب ماهيته ولذا كان وحده خيراً بماهيته

اذاً اجيب على الاول بان الواحد ليس يتضمن حقيقة الكمال بل حقيقة اللاقسمة

فقط التي تصدق على كل شيء بحسب ماهيته . وماهيات البسائط ليست منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وماهيات المركبات ليست منقسمة بالفعل فقط . ولذا يلزم ان كل شيء هو بماهيته واحدٌ لا خيرٌ كما تقرَّر في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه وان كان كل شيء خيرًا من حيث انه حاصلٌ على الوجود الا ان ماهية الشيء المخلوق ليست نفس وجودهِ فلا يلزم ان الشيء المخلوق خيرٌ بماهيته

وعلى الثالث بان خيرية الشيء المخلوق ليست نفس ماهيته بل امرًا زائدًا عليها وهو إمّا وجوده او كمالٌ زائدٌ على وجودهِ او توجهه الى الغاية الا ان هذه الخيرية الزائدة يقال لها خيرةٌ على حدٍّ ما يقال لها موجودٌ وهي انما يقال لها موجود لان شيئًا موجودٌ بها لا لانها موجودة بشيء آخر . فاذًا كذلك انما يقال لها خيرةٌ لان شيئًا خيرٌ بها لا لان لها خيريةً اخرى هي بها خيرةٌ

الفصلُ الرَّابعُ

هل جميع الاشياء خيرةٌ بالخيرية الالهية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان جميع الاشياء خيّرةٌ بالخيرية الالهية فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ك ٨ ب ٣ « خيرٌ هذا وخيرٌ ذاك فارفع هذا وذاك وانظر الى مجرَّد الخير ان استطعت ترَ الله لا خيرًا بخيرٍ آخر بل خيرَ كل خيرٍ » وكل شيء خيّرٌ بخيره فاذًا كل شيء خيّرٌ بالخير الذي هو الله

٢ وايضًا قال بويسيوس في كتاب الاسابيع ان جميع الاشياء يقال لها خيرةٌ من حيث هي متوجهة الى الله . وهذا باعتبار الخيرية الالهية . فاذًا جميع الاشياء خيّرةٌ بالخيرية الالهية

لكن يعارض ذلك ان جميع الاشياء خيرةٌ من حيث هي موجودةٌ . وليس يقال لجميع الاشياء موجودات بالوجود الالهي بل بوجودها الخاص . فاذًا ليست جميع الاشياء خيّرةً بالخيرية الالهية بل بخيريتها الخاصّة

والجواب ان يقال ان الاشياء المفهمة اضافةً ليس يمتنع ان يسمَّى بعضها من الخارج كما ان بعض الاشياء يسمَّى متحيّزًا من الحيّز ومتقدرًا من المقدار · واما الاشياء المقولة على وجه الاطلاق فاختُلِف فيها فذهب افلاطون الى ان لجميع الاشياء مُثُلًا مجرَّدة وان الافراد المتشخّصة تسمَّى منها لمشاركتها اياها كما ان سقراط مثلاً يقال له انسان باعتبار صورة الانسان المجردة · وكما كان يجعل للانسان والفرس صورةً مجرَّدةً يسميها انسانًا بالذات وفرسًا بالذات كان يجعل للموجود والواحد صورةً مجرَّدةً يسميها موجودًا بالذات وواحدًا بالذات وان كل شيء انما يقال له موجود وواحدٌ بمشاركتها وكان يقول ان هذا الموجود بالذات والواحد بالذات هو الخير الاعظم ولمَّا كان الخير مساوقًا للموجود كالواحد كان يقول ان الخير بالذات هو الله الذي منه يسمَّى كل شيء خيرًا على سبيل المشاركة — وهذا المذهب وان لم يكن صحيحًا في ما يظهر من حيث يجعل للاشياء الطبيعية مُثُلًا مجردةً قائمةً بانفسها مما قد ردهُ ارسطاليس من وجوهٍ كثيرة في الالهيات ك ٣ الَّا ان من المحقق مطلقًا ان شيئًا ما اولٌ وهو موجودٌ وخيرٌ بماهيته وهو الذي نسميهِ الله كما يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ وهذا قد وافق عليهِ ارسطاليس ايضًا · فاذًا يجوز ان يسمَّى كل شيء خيرًا وموجودًا من الاول الذي هو موجودٌ وخيرٌ بماهيته من حيث يشاركهُ بمشابهته اياه نوعًا من المشابهة ولو بعيدًا وناقصًا كما يتضح مما مرَّ في مب ٦ ف ٣ · فاذًا كل شيء يقال له خيرٌ بالخيرية الالهية من حيث هي المبدأُ الاول المثاليُّ والفاعليُّ والغائيُّ لكل خيريةٍ — الا ان كل شيء مع ذلك يقال له خيرٌ بما هو حالٌّ فيهِ من شبه الخيرية الالهية القائمة بهِ حقيقة خيريتهِ التي يسمَّى منها · وعلى هذا يكون لجميع الاشياء خيريةٌ واحدةٌ وخيرياتٌ متكثّرةٌ · وبهذا يتضح الجواب على ما اعترِض بهِ

المبحث السابع

في عدم تناهي الله — وفيه اربعة فصول

بعد البحث في كمال الله ينبغي البحث في عدم تناهيه وفي وجوده في الاشياء اذ انما يوصف بالوجود في كل مكان من حيث انهُ غير محصور وغير متناهٍ . والبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ هل الله غير متناهٍ — ٢ هل شيءٌ سواه غير متناهٍ بحسب الماهية — ٣ هل يمكن ان يكون شيءٌ غير متناهٍ في الحجم — ٤ هل يمكن ان يوجد في الخارج شيءٌ غير متناهٍ في الكثرة

الفصل الاوَّل

هل الله غير متناهٍ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يُقال : يظهر ان الله ليس بغير متناهٍ لان كلَّ غير متناهٍ غيرُ كاملٍ لتضمنه حقيقة الجزء والهيولى كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٦ . والله في غاية الكمال . فاذاً ليس بغير متناهٍ

٢ وايضاً ان المتناهي وغير المتناهي انما يلائمان الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥ . والله ليس فيهِ كمية لانهُ ليس جسماً كما مرَّ في مب ٣ ف ١ . فاذاً ليس يلائمهُ ان يكون غير متناهٍ

٣ وايضاً ما كان هنا بحيث ليس في مكانٍ آخر فهو متناهٍ في المكان فاذاً ما كان هذا بحيث ليس شيئاً آخر فهو متناهٍ في الجوهر . والله هو هذا لا شيءٌ آخر لانهُ ليس حجراً ولا خشباً . فاذاً ليس غير متناهٍ في الجوهر

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ٤ «ان الله غير متناهٍ وسرمديٌّ وغير محصور»

والجواب ان يقال ان جميع الفلاسفة القدماء قد وصفوا المبدأ الاول بكونهِ غير

متناهٍ كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وقد اصابوا بذلك لملاحظتهم ان الاشياء تصدر عن المبدأ الاول الى غير النهاية غير انه لما وهم بعضٌ في طبيعة المبدا الاول ترتب على ذلك وهمهم في عدم تناهيه لانهم لما جعلوا المبدأ الاول مادة وصفوه من ثمّ باللاتناهي المادي فقالوا ان مبدأ الاشياء الاول جسمٌ غير متناهٍ — فاذًا لا بد من اعتبار ان شيئًا يقال له غير متناه من حيث هو غير محدود . وكلٌّ من المادة والصورة تتحدد بالاخرى نوعاً من التحديد فتتحدَّد المادة بالصورة من حيث ان المادة قبل قبولها الصورة تكون بالقوة الى صورٍ كثيرة فمتى قبلت واحدةً منها تحددت بها وتتحدد الصورة بالمادة من حيث ان الصورة في نفسها عامةٌ تكثير فمتى حلَّت في المادة صارت صورة هذا الشيء على وجه التحصُّل . ثمّ ان المادة تتكمل بالصورة التي تتحدد بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة المادة يتضمن حقيقة غير الكامل لانه بمعنى الهيولى العارية عن الصورة واما الصورة فانها لا تتكمل بالمادة بل بالاحرى تنحصر بها ولذا كان غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحصلة بالمادة يتضمن حقيقة الكامل . والشيء البالغ اقصى درجة الصورية في جميع الاشياء هو الوجود كما يتضح مما مرَّ في مب ٤ ف ١ . فاذًا لما كان الوجود الالهي ليس وجوداً حالاًّ في شيء . بل كان الله عين وجودهِ القائم بنفسهِ كما مرَّ بيانهُ في مب ٣ ف ٤ يتضح ان الله غير متناهٍ وكاملٌ . وبذلك يتضح الجوب على الاول

واجيب على الثاني بان حدَّ الكمية بمنزلة صورةٍ لها بدليل ان الشكل القائم بتحدد الكمية صورةٌ ما لكمية فاذًا غير المتناهي الذي يلائم الكمية هو غير المتناهي الذي من جهة المادة وهذا لا يوصف به الله كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان وجود الله بمجرَّد كونه قائمًا بنفسه وليس حالاً في شيء يمتاز من حيث هو غير متناهٍ عمَّا سواه و ينزَّه عمَّا عداه كما انه لو كان البياض قائمًا بنفسه لكان بمجرَّد عدم حصولهِ في غيرهِ ممتازًا عن كل بياضٍ حالٍّ في موضوع

الفصلُ الثّاني

هل يمكن ان يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ في الماهية

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناهٍ في الماهية لان قدرة الشيء على نسبة ماهيته فاذا كانت ماهية الله غير متناهية يلزم ان تكون قدرته غير متناهية فتقدر ان تصدر أثراً غير متناهٍ لان مَبلغ القدرة يُعرَف من اثرها

٢ وايضاً كل ما قدرته غير متناهية فماهيته غير متناهية . وقدرة العقل المخلوق غير متناهية لانه يعقل الكلي الذي يمكن انتشاره في افرادٍ غير متناهية . فاذاً كل جوهرٍ عقليّ مخلوقٍ غيرُ متناهٍ

٣ وايضاً ان الهيولى الأُولى مغايرة لله كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٢ و ٨ . والهيولى الاولى غير متناهية . فاذاً يمكن ان يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ

لكن يعارض ذلك ان غير المتناهي لا يمكن ان يكون صادراً عن مبدأٍ آخر كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٠ وكل ما سوى الله فهو صادرٌ عن الله صدورهُ عن المبدأ الاوّل . فاذاً لا يمكن ان يكون شيءٌ سوى الله غير متناهٍ

والجواب ان يُقال ان شيئاً سوى الله يمكن ان يكون غير متناهٍ من وجهٍ لا مطلقاً لانه اذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف المادة به فواضحٌ ان لكل موجودٍ بالفعل صورةً ما فتكون مادته محدودةً بها الا انه لمّا كانت المادة بحسب كونها لابسةً صورةً واحدةً جوهريةً لا تزال بالقوة الى صورٍ كثيرة عرَضيّة جاز ان يكون المتناهي مطلقاً غير متناهٍ من وجهٍ كالخشب مثلاً فانه متناهٍ في صورته لكنه غير متناهٍ من وجهٍ من حيث انه بالقوة الى أشكالٍ غير متناهية . واذا كان كلامنا على غير المتناهي باعتبار اتصاف الصورة به فواضحٌ ان ما صورته في مادةٍ متناهٍ مطلقاً وليس غير متناهٍ بوجهٍ من الوجوه امّا اذا وجد بعض صورٍ مخلوقةٍ لا في

مادّةٍ بل قائمة بانفسها كالملائكة في مذهب بعضٍ كانت غير متناهية من وجهٍ من حيث انها ليست محدودةً او محصورةً بمادة الا انه لما كان للصورة المخلوقة القائمة بنفسها على هذه الصفة وجودٌ وليست نفس وجودها تحتّم ان يكون وجودها مقبولاً ومحصوراً في طبيعة محدودة فلا يمكن ان يكون غير متنــاهٍ مطلقاً

اذاً اجيب على الاوّل بان كون ماهية الشيء نفس وجودهِ منافٍ لحقيقة المصنوع لان الوجود القائم بنفسه ليس هو الوجود المخلوق فاذاً ينــافي حقيقة المصنوع ان يكون غير متناهٍ مطلقاً فاذاً كما ان الله وان كانت قدرته غير متناهية لا يقدر ان يصنع شيئاً غير مصنوع للزوم اجتماع النقيضين معاً كذلك لا يقدر ان يصنع شيئاً غير متناهٍ مطلقاً

وعلى الثاني بان كون قوة العقل تتناول على نحوٍ ما غير المتناهيات انما ينشأ عن كون العقل صورةً لا في مادّة بل اما مفارقةً بالكلية كما هي جواهر الملائكة او في الاقل قوةً عقليةً ليست فعلاً لآلةٍ ما في النفس العقلية المتصلة بالبدن

وعلى الثالث بان الهيولى الاولى ليست موجودةً بنفسها في طبيعة الكائنات اذ ليست موجوداً بالفعل بل بالقوة فقط فهي بالاولى شيء مقارنٌ للمخلوق لا مخلوقٌ ومع ذلك فهي باعتبار القوة ايضاً ليست غير متناهية مطلقاً بل من وجهٍ لان قوتها لا تتناول الا الصور الطبيعية

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن ان يكون شيء غير متناهٍ بالفعل في الحجم

يُتخطّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان شيئاً يمكن ان يكون غير متناهٍ بالفعل في الحجم فان العلوم الرياضيّة ليس فيها كذبٌ لان المجرّدين لا يكذبون كما قال الفيلسوف في الطبيعيّات ك ٢ م ١٨ . والعــلوم الرياضية تستعمل غير المتناهي في الحجم فان المهندس يقول في براهينه : ليكن هذا الخطّ غيرَ متناهٍ : فاذاً ليس يمتنع

ان يكون شيء غير متناهٍ في الحجم

٢ وايضاً ما ليس ينافي حقيقة شيء فلا يمتنع اتصافه بهِ . وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم بل يظهر ان المتناهي وغير المتناهي هما بالحري من انفعالات الكمية . فاذاً ليس يستحيل ان يكون حجمٌ غيرَ متناهٍ

٣ وايضاً ان الحجم يقبل القسمة الى غير النهاية فان المتصل يُحَدُّ بانه ما يقبل القسمة الى غير النهاية كما في الطبيعيَّات ك ٢ م ١ والمتضادَّات من شأنها ان تتوارد على شيء واحدٍ بعينه فاذاً لمَّا كانت القسمة يقابلها الزيادة والقلة يقابلها الكثرة جاز في ما يظهر زيادة الحجم الى غير النهاية . فاذاً يجوز ان يكون حجمٌ غير متناهٍ

٤ وايضاً ان الكميَّة والاتصال يحصلان للحركة والزمان من الحجم الذي عليهِ تَقْطَعُ الحركةُ كما في الطبيعيَّات ك ٤ م ٩٩ . وعدم التناهي ليس ينافي حقيقة الزمان والحركة لان كل ما ليس يقبل القسمة في الزمان والحركة المستديرة فهو مبدأٌ ومنتهًى . فاذاً عدم التناهي ليس ينافي حقيقة الحجم ايضاً

لكن يعارض ذلك ان لكل جسمٍ سطحاً . وكل جسمٍ لهُ سطحٌ فهو متناهٍ لان السطح هو طرف الجسم المتناهي فاذاً كل جسمٍ متناهٍ وكذا يقال في السطح والخط فاذاً ليس شيءٌ غيرَ متناهٍ في الحجم

والجواب ان يقال ان عدم التناهي في الماهية غيرٌ وعدم التناهي في الحجم غيرٌ فهب ان جسماً ما غير متناهٍ في الحجم كالنار او الهواء مثلاً لا يكون مع ذلك غير متناهٍ في الماهية للزوم كون ماهيته محدودةً الى نوعٍ بالصورة والى شخصٍ بالمادَّة ولمَّا كان قد تقرَّر بما تقدَّم ان ليس شيءٌ من المخلوقات غير متناه في الماهية بقي النظر في ما اذا كان شيءٌ من المخلوقات غير متناهٍ في الحجم . ولذا ينبغي ان يُعلَم ان الجسمَ الذي هو حجمٌ تامٌ يؤخذ على ضربين تعليمي من حيث يُلاحَظ فيهِ الكمُّ فقط وطبيعي من حيث يُلاحَظ فيهِ الهيولى والصورة . امَّا ان الجسم الطبيعي يستحيل ان

يكون غير متناهٍ بالفعل فظاهرٌ لان لكل جسمٍ طبيعيٍّ صورةً جوهريّةً محدودة واذ كان يلحق الصورة الجوهرية عوارض فلا بدَّ ان يلحق الصورة المحدودة عوارض محدودة ومن جملتها الكمية . فاذاً كل جسمٍ طبيعي له كميّةٌ محدودة في الاكثر وفي الاقل كما قال الفيلسوف في الطبيعيّات ك٣م٠٤ فاذاً يستحيل ان يكون جسمٌ طبيعيٌّ غيرمتناهٍ . وهذا يتضح ايضاً من الحركة لان لكل جسمٍ طبيعيٍّ حركةً طبيعية والجسم الغير المتناهي لا يمكن ان يكون لهُ حركةٌ طبيعية : لا مستقيمة اذ ليس يتحرّك شيءٌ طبعاً بحركة مستقيمة الا متى فارق مكانه وهذا ممتنع في الجسم الغير المتناهي للزوم شغله جميع الامكنة فيكون كل مكانٍ مكانه على السواء : ولا مستديرة اذ لا بدَّ في الحركة المستديرة من انتقال احد اجزاء الجسم الى حيث كان الجزء الآخر وهذا ممتنع في الجسم المستدير على تقدير كونه غير متناهٍ لان الخطّين الخارجين من المركز كلّما امتدّا ازداد التباعد بينهما فلو كان الجسم غيرمتناهٍ لتباعدت الخطوط بينها الى غير النهاية فامتنع اتصال احدها بمكان الآخر — وكذا الحال ايضاً في الجسم التعليمي لاننا اذا تصورنا جسماً تعليمياً موجوداً بالفعل فلا بدّ ان نتصوره في صورةٍ ما اذ ليس يوجد شيءٌ بالفعل الا بصورته فاذاً لمّا كانت صورة الكم من حيث هو كمٌّ هي الشكل تعيّن ان يكون لهُ شكل فيكون متناهياً لان الشكل ما كان محدوداً بطرف او اطراف

اذاً اجيب على الاول بان المهندس ليس يفتقر الى اخذ خطٍّ غير متناهٍ بالفعل بل الى اخذ خطٍّ متناهٍ بالفعل يمكن ان يُحذَف منه قدر ما يُحتاج اليهِ وهذا يسميه خطّاً غير متناه

وعلى الثاني بان عدم التناهي وان لم يكن منافياً لحقيقة مطلق الحجم الا انه منافٍ لحقيقة كل نوعٍ منه كذي الذراعين او ذي الثلث الاذرع او المستدير او المثلّث الزوايا وما اشبه ذلك . وما ليس يوجد في نوعٍ فلا يمكن ان يوجد في الجنس . فاذاً

لا يمكن ان يكون حجمٌ غير متناهٍ اذ ليس نوعٌ من انواع الحجم غير متناهٍ

وعلى الثالث بان غير المتناهي الذي تتصف بهِ الكميَّة انما يكون من جهة المادَّة كما مرَّ في ف ١ وقسمة الكل واردةٌ على المادَّة لان الاجزاء من حقيقة المادة واما الزيادة فموردها الكل الذي هو من حقيقة الصورة ولذا لا يوجد غير متناهٍ في زيادة الحجم بل في القسمة فقط

وعلى الرابع بان الحركة والزمان لا يوجدان بالفعل كلُّهما معاً بل تدريجاً ولذا كان لهما قوةٌ مختلطة بالفعل . واماَّ الحجم فيوجد بالفعل كلُّهُ معاً ولذا كان غير المتناهي المتصفة به الكمية والذي من جهة المادَّة منافياً لكلية الحجم دون كليَّة الزمان والحركة لان الوجود بالقوة من شأن المادَّة

الفصلُ الرَّابعُ

هل يمكن ان يوجد في الخارج شيءٌ غيرُ متناهٍ في الكثرة

يُتخطَّى الى الرابع بان يُقال : يظهر انه يمكن ان يوجد كثرةٌ غير متناهية بالفعل اذ ليس يمتنع خروج ما بالقوة الى الفعل . والعدد يقبل التكثُّر الى غير النهاية . فاذاً ليس يمتنع وجود كثرةٍ غير متناهية بالفعل

٢ وايضاً كل نوعٍ فانه يمكن ان يوجد بالفعل فردٌ من افرادهِ . وانواع الشكل غير متناهية . فاذاً يمكن ان يوجد بالفعل اشكالٌ غير متناهية

٣ وايضاً ان الاشياء التي ليست متقابلة ليست متمانعة . لكنه اذا وجدت كثرةٌ من الاشياء فلا يزال بالامكان وجود اشياء اخرى كثيرة لا تقابلها . فاذاً ليس يمتنع اجتماع اشياء اخرى ايضاً معها في الوجود وهكذا الى غير النهاية . فاذاً يمكن وجود اشياء غير متناهية بالفعل

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢١ « رتَّبتَ كلَّ شيءٍ بوزنٍ وعددٍ ومقدارٍ »

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فذهب بعضٌ كابن سينا والغزالي الى انه يستحيل ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالذات وليس يستحيل ان يوجد بالفعل كثرةٌ غير متناهية بالعرض فانه يقال كثرة غير متناهية بالذات متى اقتُضِيَ لشيءٍ وجود كثرةٍ غير متناهية وهذا محالٌ للزوم توقف شيءٍ على امورٍ غير متناهية فلا يتمُّ صدوره ابدًا اذ يستحيل قطع غير المتناهيات . ويقال كثرة غير متناهية بالعرض متى لم يُقتَضَ لشيءٍ كثرة غير متناهية بل انما يتفق ذلك بالعرض وهذا يمكن توضيحه في عمل الحداد الذي يُقتضَى لهُ بالذات كثرةٌ ما اي وجود صناعةٍ في النفس ويدٍ محرّكة ومطرقة ولو تكثرت هذه الاشياء الى غير النهاية فلا يتمُّ عمل الحداد ابدًا للزوم توقفه على اسبابٍ غير متناهية واما كثرة المطارق التي تعرض من انكسار واحدةٍ واتخاذ أُخرى فهي كثرةٌ بالعرض لانه يعرض أن يُعمَل بمطارق كثيرة ولا فرق في ذلك بين ان يعمَل بمطرقةٍ اوبمطرقتين اواكثر اوبمطارق غير متناهية لو كان العمل في زمانٍ غير متناهٍ وعلى هذا النحو جوّزا ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية بالعرض . لكن هذا محالٌ لان كل كثرةٍ فيجب ان تكون مندرجةً في نوعٍ من انواع الكثرة وانواعُ الكثرة تابعةٌ لانواع الاعداد وليس نوعٌ من انواع الاعداد غيرَ متناهٍ لان كل عددٍ فهو كثرةٌ متقدرة بالواحد فاذًا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرةٌ غير متناهية لابالذات ولا بالعرض — وايضًا فكل كثرةٍ موجودةٍ في طبيعة الكائنات مخلوقةٌ وكل مخلوقٍ منحصرٌ في قصدٍ معيَّن من قصود الخالق اذ ليس يفعل فاعلٌ عبثًا . فاذًا لابدَّ من انحصار جميع المخلوقات في عددٍ معيَّن . فاذًا لا يمكن ان يوجد بالفعل كثرة غير متناهية ولا بالعرض . واما وجود كثرة غير متناهية بالقوة فممكنٌ لان زيادة الكثرة تتبع قسمة الجسم فانه كلَّما قُسِمَ شيءٌ حصل امورًا اكثر بالعدد . فاذًا كما ان غير المتناهي يوجد بالقوة في قسمة المتصل لورودها على المادّة كما تقدّم في الفصل الآنف كذلك يوجد ايضًا بالقوة

في زيادة الكثرة

اذاً اجيب على الاوّل بان كل ما بالقوة فانه يخرج الى الفعل بحسب حال وجوده فان اليوم ليس يخرج الى الفعل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً وكذا غير المتناهي في الكثرة ليس يخرج الى الفعــل بحيث يوجد كله معاً بل تدريجاً لجواز ان يؤخذ بعد كل كثرةٍ كثرةٌ اخرى الى غير النهاية

وعلى الثاني بان عدم تناهي انواع الاشكال انما يحصل لها من عدم تناهي العدد لان انواع الاشكال هي كالمثلّث الاضلاع والمربّع الاضلاع وهلمّ جرّا . فاذاً كما ان الكثرة العددية الغير المتناهية لا تخرج الى الفعل كلها معاً كذلك كثرة الاشكال ايضاً

وعلى الثالث بانه وان كان وجود بعض الاشياء لا يقابله وجود اشياء اخرى الا ان وجود غير المتناهيات مقابلٌ لكل نوع من انواع الكثرة . فاذاً يستحيل وجود كثرة غير متناهية بالفعل

المبحث الثامن

في وجود الله في الاشياء — وفيه اربعة فصول

لمّا كان يلائم غير المتناهي في ما يظهر ان يكون في كل مكان وفي جميع الاشياء وجب النظر في ما اذا كان ذلك ملائماً لله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الله موجودٌ في جميع الاشياء — ٢ هل هو موجودٌ في كل مكانٍ — ٣ هل هو موجودٌ في كل مكان ذاتاً وقوةً وحضوراً — ٤ هل الوجود في كل مكانٍ خاصٌّ بالله

الفصلُ الاوّلُ

هل الله موجودٌ في جميع الاشياء

يُتخطّى الى الاوّل بان يُقال : يظهر ان الله ليس موجوداً في جميع الاشياء لان

ما هو فوقَ جميع الاشياء فليس يوجد في جميع الاشياء · والله فوقَ جميع الاشياء كقوله في مز ١٢ : ٤ «الرب متعالٍ على كل الامم الخ · فاذًا ليس موجودًا في جميع الاشياء

٢ وايضًا ما يوجد في شيء يكونُ محويًا منه · والله ليس محويًا من الاشياء بل بالاحرى حاويًا لها · فاذًا ليس موجودًا في الاشياء بل بالاحرى الاشياء موجودةٌ فيهِ وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٢٠ «لَلْقولُ ان جميع الاشياء موجودةٌ فيهِ اولى من القول انه موجودٌ في مكانٍ»

٣ وايضًا كلما كان فاعلٌ اشدَّ قدرةً يتصل أَثرُهُ الى الأَبعد والله فاعلٌ قديرٌ غايةَ القدرة · فاذًا يمكن وصولُ أَثرهِ الى الاشياء البعيدة عنه ايضًا وليس يجب وجوده في جميع الاشياء

٤ وايضًا ان الشياطين من جملة الاشياء وليس الله مع ذلك موجودًا فيهم اذ لا يجتمع النورُ والظلام كما قال الرسول في ٢ كور ٦ : ١٥ · فاذًا ليس الله موجودًا في جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك انه حيثما يفعل شيءٌ فهناك يوجد والله يفعل في جميع الاشياء كقول اش ٢٦ : ١٢ «يا ربُّ كل اعمالنا انت عملتها فينا» فهو اذن موجودٌ في جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء لا كجزء الماهية ولا كالعرض بل كما يحضر الفاعل عند الشيء الذي يفعل فيه لان كل فاعل يجب ان يتصل بما يفعل فيه مباشرةً وان يماسه بقدرته ولذا قرَّر الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ م ١٠ وجوب اجتماع المتحرِّك والمحرِّك معًا · واذ كان الله هو عين الوجود بماهيته يجب ان يكون الوجودُ المخلوق هو اثرهُ الاخص كما ان اصدار النارية هو أَثر النار الخاص · وهذا الأَثر يصدره الله في الاشياء لا عند ابتدائها في الوجود فقط بل ما دامت

محفوظة فيه كما ان النور يصدر في الهواء عن الشمس ما دام الهواء مستنيرًا . فاذًا ما دام الشيء حاصلاً على الوجود يجب ان يكون الله حاضرًا عنده بحسب الحال الحاصل بها على الوجود . على ان الوجود هو الامر الادخل والابطن في كل شيء لانه الامر الصوري لكل ما هو موجود في الخارج كما يتضح مما مرّ قريبًا في مب ٧ ف ١ . فاذًا من الضرورة ان يكون الله موجودًا في جميع الاشياء وان يكون موجودًا فيها باطنًا

اذًا اجيب على الاوّل بان الله فوق كل شيء بسموّ طبعه وهو مع ذلك موجودٌ في جميع الاشياء من حيث هو علة وجود جميع الاشياء كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه وان قيل ان الجسمانيات توجد في شيء على انه حاوٍ لها الا ان الروحانيات تحوي ما توجد فيه كما تحوي النفس البدن . فاذًا الله ايضًا موجودٌ في الاشياء على انه حاوٍ لها ومع ذلك فتشبيهًا بالجسمانيات يقال ان جميع الاشياء موجودة فيه من حيث انها محويةٌ منه

وعلى الثالث بان كل فاعلٍ بالغةً ما بلغت قدرتُهُ ليس يصل اثرهُ الى شيء بعيد الا اذا فعل فيهِ بواسطة على ان قدرة الله العظمى قد اختصت بانها تفعل في جميع الاشياء مباشرةً . فاذًا ليس شيءٌ بعيدًا عن الله كان الله ليس موجودًا فيهِ ومع ذلك فيقال ان الاشياء بعيدة عن الله لمباينتها لهُ من جهة الطبع او النعمة كما انهُ ايضًا فوق جميع الاشياء بسموّ طبعه

وعلى الرابع بانهُ يعتبر في الشياطين امران الطبيعة التي هي من الله وسماجة الاثم التي ليست منهُ ولذا لا ينبغي ان يسلَّم مطلقًا ان الله موجودٌ في الشياطين بل انما يسلَّم ذلك من حيث انهم اشياء اما الاشياء التي لها طبيعة غير سمجة فينبغي ان يقال مطلقًا ان الله موجودٌ فيها

الفصلُ الثاني
هل الله موجودٌ في كل مكان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الله ليس موجوداً في كل مكان لان معنى الوجود في كل مكانٍ الحصولُ في كل حيّزٍ. والحصولُ في كل حيّزٍ ليس ملائماً لله الذي لايلائمه التحيز لان غير الجسمانيات لا تتحيّز كما قال بويسيوس في كتاب الاسابيع. فاذاً ليس الله موجوداً في كل مكان

٢ وايضاً ان نسبة المكان الى القارّات كنسبة الزمان الى المتعاقبات. والواحد الغير المتجزىء من الفعل او الحركة يمتنع وجودهُ في ازمنةٍ مختلفة فكذا الواحد الغير المتجزىء في جنس القارّات يمتنع وجودهُ في جميع الامكنة. والوجود الالهي ليس متعاقباً بل قارّاً. فاذاً ليس الله موجوداً في امكنةٍ متكثرة وهكذا ليس موجوداً في كل مكان

٣ وايضاً ما يحصل كلهُ في مكانٍ ما فليس شيءٌ منهُ مفارقاً لذلك المكان. ولو كان الله موجوداً في مكانٍ لكان كلُّهُ هناك اذ ليس لهُ اجزاءٌ فلم يكن شيءٌ منه مفارقاً لذلك المكان. فاذاً ليس موجوداً في كل مكان

لكن يعارض ذلك قوله في ار ٢٣ : ٢٤ «انا مالئٌ السماوات والارض»

والجواب ان يقال لمّا كان المكان شيئاً ما كان حصول شيءٍ في المكان يحتمل معنيين اما على طريقة سائر الاشياء اي كما يقال ان شيئاً حاصلٌ في غيره باي وجهٍ كان كحصول اعراض المكان في المكان او على طريقة المكان الخاصة كحصول المتمكنات في المكان. والله على كلا الطريقتين حاصلٌ من وجهٍ في كل مكان فهو اولاً كما انه موجودٌ في كل شيءٍ على انه موتيه الوجود والقوة والفعل كذلك هو موجودٌ في كل مكانٍ على انه موتيه الوجود والقوة الحوزية. ثمَّ ان المتمكنات تحصل في المكان من حيث تملأهُ والله مالئٌ كلَّ مكانٍ لا كالجسم لانه يقال ان الجسم يملأ

المكان بمعنى انه لا يحتمل معه جسماً آخر وحصول الله في مكانٍ لا يمانع حصول غيره هناك بل بالاحرى انما يملأُ جميع الامكنة بافاضته الوجود على جميع المتمكنات المالئة لجميع الامكنة

اذاً اجيب على الاوّل بان غير الجسمانيات ليست تتحيّز بمماسّة الكمية المقداريّة كالأجسام بل بمماسّة القوة

وعلى الثاني بان غير المتجزىء قسمان احدهما ما هو طرف المتصل كالنقطة في القارّات والآن في المتعاقبات واذ كان هذا الغير المتجزىء في القارّات ذا وضع معيّن يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من الحيّز او في احياز كثيرة وكذا غير المتجزىء من الفعل او الحركة اذ كان له رتبة معيّنة في الحركة أو الفعل يمتنع وجوده في اجزاء كثيرة من الزمان . والثاني ما هو خارجٌ عن جنس المتصل كله وبهذا المعنى يقال للجواهر الغير الجسمية كالله والملاك والنفس غير متجزئة . فاذاً هذا الغير المتجزىء ليس يتعلّق بالمتصل كشيء منه بل من حيث يماسّهُ بقوته . فاذاً انما يوجد في حيّزٍ واحدٍ او احيازٍ كثيرة وفي حيّزٍ صغيرٍ او كبيرٍ بحسب تناول قوته واحداً او اكثر صغيراً او كبيراً

وعلى الثالث بان الكل يقال بالنظر الى الاجزاء والجزء نوعان : جزء الماهية كما يقال للصورة والهيولى جزآ المركب وللجنس والفصل جزآ النوع : وجزء الكمية وهو الذي تنقسم اليه كميةٌ ما فما يوجد في مكانٍ كلهُ بكلية الكمية يمتنع وجودهُ خارجاً عن ذلك المكان لان كمية المتمكن تنطبق على كمية المكان فاذا لم تكن كلية المكان لم تكن كلية الكمية واما كلية الماهية فليست تنطبق على كمية المكان فلا يلزم ان ما كان كلهُ بكلية الماهية في شيء ليس يوجد بحالٍ خارجاً عن ذلك الشيء كما هو ظاهرٌ ايضاً في الصور العرضية الحاصلة على كميةٍ بالعرض فان البياض يوجد كلهُ في كل جزء من اجزاء السطح اذا اعتُبرت كلية الماهية لانهُ يوجد بحسب تمام حقيقتهِ النوعية

في كل جزء من اجزاء السطح . اما اذا اعتُبرَت الكلية بحسب الكمية الحاصلة لهُ بالعرض فلا يكون بهذا الاعتبار موجوداً كلُّهُ في كل جزء من احزاء السطح . على ان الجواهر الغير الجسمية ليس فيها كلية لا بالذات ولا بالعرض الا بحسب تمام حقيقة الماهية ولذا فكما ان النفس موجودة كلها في كل جزء من اجزاء البدن كذلك الله موجودٌ كلهُ في جميع الموجودات وفي كل واحدٍ منها

الفصلُ الثالثُ

هل الله موجودٌ في كل مكان ذاتاً وحضوراً وقوةً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب جعل الله موجوداً في جميع الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً اذ انما يوجد في شيء ذاتاً ما وجودهُ في ذلك الشيء ذاتيٌّ له . وليس وجود الله في الاشياء ذاتياً لها اذ ليس الله من ماهية شيء . فاذاً ليس ينبغي القول بان الله موجودٌ في الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً .

٢ وايضاً ان حضور شيء عند شيء هو عدم خلوّه عنه . ووجود الله ذاتاً في جميع الاشياء انما هو عدم خلوّ شيء عنه . فاذاً وجود الله في جميع الاشياء ذاتاً ووجودهُ فيها حضوراً واحدٌ . فاذاً لافائدة في القول بان الله موجودٌ في الاشياء ذاتاً وحضوراً وقوةً

٣ وايضاً كما ان الله هو مبدأُ جميع الاشياء بقوتهِ كذلك هو مبدأُها بعلمهِ وارادته لكنهُ ليس يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء علماً وارادةً فكذا ليس يقال انهُ موجودٌ فيها قوةً

٤ وايضاً كما ان النعمة كمالٌ زائدٌ على جوهر الشيء كذلك يوجد كمالاتٌ أُخر كثيرة زائدة فلو قيل ان الله موجودٌ في بعض الاشياء على نحوٍ مخصوص بحسب النعمة لوجب في ما يظهر ان يُعتبر له بحسب كل كمالٍ نحوٌ مخصوص من الوجود في الاشياء

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في شرح نشيد الاناشيد ب ٥ «ان الله موجودٌ بالعموم في جميع الاشياء حضورًا وقوةً وجوهرًا لكنهُ يقال انهُ موجودٌ بالخصوص في بعض الاشياء نعمةً»

والجواب ان يقال ان الله يقال انه موجودٌ في شيءٍ على نحوين احدهما على طريقة العلة الفاعلة وهو على هذا النحو موجودٌ في جميع معلولاتهِ والثاني كوجود متعلّق الفعل في الفاعل مما هو خاصٌ بافعال النفس على حسب وجود المعروف في العارف والمشتهى في المشتهي فهو اذًا على هذا النحو موجودٌ خاصةً في الخليقة الناطقة التي تعرفه وتحبه بالفعل او بالملكة . واذ كانت الخليقة الناطقة حاصلة على ذلك بالنعمة كما سياتي بيانهُ قريباً في مب ١٢ ف ٤ يقال ان الله موجود على هذا النحو في القديسين بالنعمة . اما انه كيف يوجد في سائر الاشياء المبدعة منه فيجب اعتبارهُ مما يقال انهُ موجودٌ في الانسانيات فانهُ يقال ان ملكاً موجود في مملكتهِ كلها اي بقوتهِ وان لم يكن حاضرًا في كل مكانٍ منها ويقال ان شيئاً موجودٌ بحضورهِ في جميع ما يكون بمرآه كما يقال ان جميع ما في بيتٍ ما حاضرٌ لمن ليس مع ذلك موجوداً بجوهرهِ في كل جهةٍ من جهات البيت ويقال ايضاً ان شيئاً موجودٌ بجوهره او بذاته في المكان الحاصل فيه جوهره — اذا عرفتَ ذلك فقد ذهب جماعةٌ وهم المانوية الى ان الروحانيَّات وغير الجسمانيَّات خاضعةٌ للسلطان الالهي واما المنظورات والجسمانيَّات فكانوا يقولون انها خاضعةٌ لسلطان المبدأ المضادّ وابطالاً لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء بقوته — وذهب آخرون الى ان جميع الاشياء خاضعةٌ للقدرة الالهية لكنهم كانوا يقولون ان العناية الالهية لا تشمل هذه الاجسام السافلة وهؤلاء هم الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ «السحاب سترٌ لهُ فلا يرى وعلى قبة السماوات يتخطَّى» وابطالاً لزعم هؤلاء وجب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء بحضورهِ — وذهب غيرهم الى ان عناية الله شاملة لجميع الاشياء لكنهم ذهبوا مع ذلك

الى ان الاشياء لم تبدع كلها من الله ابتداءً بل انما ابدع الله ابتداءً المُبدعات الاولى وهي ابدعت ما سواها وابطالاً لزعم هؤلاء يجب ان يقال ان الله موجودٌ في جميع الاشياء بذاته. فهو اذاً موجود قوةً في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء خاضعة لسلطانهِ وموجودٌ حضوراً في جميع الاشياء من حيث ان جميع الاشياء عارية ومكشوفة لعينيهِ وموجودٌ ذاتاً في جميع الاشياء من حيث انه حاضرٌ لجميع الاشياء كعلة وجودها كما مرَّ في ف ١

اذاً اجيب على الاوَّل بان ليس المراد بكون الله موجوداً في جميع الاشياء ذاتاً انه موجودٌ فيها بذاتها كانما هو من ماهيتها بل بذاته لان جوهره حاضرٌ لجميع الاشياء على انه علة وجودها كما مرَّ في ف ١

وعلى الثاني بانه يجوز ان يقال لشيءٍ انه حاضرٌ لشيءٍ من حيث هو واقعٌ بمرآه وان كان بعيداً عنه بجوهرهِ كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب جعل ضربين من الوجود اي ذاتياً وحضورياً

وعلى الثالث بان من حقيقة العلم والارادة ان يكون المعلوم في العالم والمراد في المريد فاذاً لأن يقال ان الاشياء باعتبار العلم والارادة موجودة في الله احرى من ان يقال انه موجودٌ فيها واما القوة فمن حقيقتها ان تكون مبدأ الفعل في الغير فالفاعل اذاً باعتبار القوة يفعل ويتعلق بالشيء الخارج وهكذا يجوز ان يقال ان الفاعل موجودٌ في شيءٍ آخر قوةً

وعلى الرابع بان ليس كمالٌ زائدٌ على الجوهر يجعل الله موجوداً في شيءٍ على انه موضوعٌ معروفٌ ومحبوبٌ سوى النعمة ولذا كانت النعمة وحدها تجعل لله نحواً مخصوصاً من الوجود في الاشياء. وهناك نحوٌ آخر مخصوص لوجود الله في الانسان بالاتحاد وسيأتي بحثه في محلهِ ق٣ مب ٢ ف ١

الفصلُ الرّابعُ

هل الوجودُ في كل مكانٍ خاص بالله

يُتخطّى الى الرّابع بان يقال : يظهران الوجود في كل مكانٍ ليس خاصاً بالله فان الكليّ موجودٌ في كل مكانٍ وكلِ زمانٍ كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان ١ م ٤٣ والهيولى الأُولى ايضاً موجودةٌ في كل مكانٍ لوجودها في جميع الاجسام. والله ليس شيئاً منهما كما يتضح مما سلف في مب ٣ ف ١ و ٥ وما بينهما. فاذاً ليس الوجود في كل مكانٍ خاصاً بالله

٢ وايضاً ان العدد موجودٌ في المعدودات والكون كله موضوعٌ في عددٍ كما في حك ٢ فاذاً لنا عددٌ موجودٌ في الكون كله وهكذا في كل مكانٍ

٣ وايضاً ان مجموع الكون هو مجموعُ جسمٍ كاملٍ كما في كتاب السماء والعالم ١ م ٤ ومجموع الكون موجودٌ في كل مكانٍ اذ ليس مكانٌ خارجاً عنه. فاذاً ليس الله وحده موجوداً في كل مكانٍ

٤ وايضاً لو كان جسمٌ غير متناهٍ لم يكن مكانٌ خارجاً عنه فيكون اذاً موجوداً في كل مكانٍ وهكذا لا يكون الوجود في كل مكانٍ خاصاً بالله في ما يظهر

٥ وايضاً ان النفس موجودةٌ كلها في البدن كله وكلها في كل جزءٍ منه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٥ فلو لم يكن في العالم الا حيوانٌ واحدٌ فقط لكانت نفسه في كل مكانٍ. فاذاً ليس الوجود في كل مكانٍ خاصاً بالله

٦ وايضاً ان النفس حيثما تنظر فهناك تشعر وحيثما تشعر فهناك تحيا وحيثما تحيا فهناك توجد كما قال اوغسطينوس في رسالته الى وُلُوسيانوس. لكن نفسي تنظر على نحوٍ ما في كل مكانٍ لانها ترى بالتدريج حتى السماء كلّها. فاذاً النفس موجودة في كل مكانٍ

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتابه في الروح القدس ١ ب ٧ « من

يجترىء ان يقول ان الروح القدس مخلوقٌ مع كونه موجوداً في كل شيء وكل مكانٍ وكل زمانٍ مما هو لاشكّ خاصٌ بالالوهية »

والجواب ان يقال ان الوجود في كل مكانٍ اولاً وبالذات خاصٌ بالله واعني بالموجود في كل مكانٍ اولاً ما يوجد كلّه بذاته في كل مكانٍ لانه لو وجد شيءٌ في كل مكانٍ بحيث تكون اجزاؤهُ المختلفة في امكنةٍ مختلفة لم يكن موجوداً في كل مكانٍ اولاً لان ما يصدق على شيء باعتبار جزئهِ فلا يصدق عليه بالصدق الاوّل كما انه اذا كان الانسان ابيض السنّ فالبياض ليس يصدق بالصدق الاوّل على الانسان بل على السنّ . واعني بالموجود في كل مكانٍ بالذات ما ليس يصدق عليهِ الوجود في كل مكانٍ بالعرض اي في فرضٍ ما والّا لكانت حبة دُخْنٍ موجودةً في كل مكانٍ على فرض عدم وجود غيرها من الاجسام . فاذاً انما يصدق على شيء انه موجود في كل مكانٍ بالذات متى كان بحيث يلزم وجوده في كل مكانٍ على اي فرضٍ كان . وهذا انما يصدق خاصةً على الله لانه ولو فُرِضَ من دون الامكنة الموجودة امكنةٌ أُخرى بالغةً ما بلغت بل ولو فرض امكنةٌ غير متناهية لوجب ان يكون الله موجوداً في جميعها اذ ليس يكن وجود شيء الّا بهِ وعلى هذا فالوجود في كل مكانٍ اولاً وبالذات يصدق على الله وهو خاصٌّ بهِ لانه مهما يُفرَض من الامكنة يجب ان يكون الله في كلٍّ منها لا بحسب جزءٍ منه بل بذاته

اذاً اجيب على الاوّل بان الكليّ والهيولى الأُولى موجودان في كل مكانٍ لكن لا وجوداً واحداً بعينهِ

وعلى الثاني بان العدد لكونه عرضاً ليس وجوده في المكان بالذات بل بالعرض وليس يوجد كله في كلٍّ من المعدودات بل جزؤهُ وهكذا ليس يلزم وجوده في كل مكانٍ اولاً وبالذات

وعلى الثالث بان مجموع جسم الكون موجودٌ في كل مكانٍ لكن لا اولاً لانه

ليس موجوداً في كل مكانٍ بكليته بل باجزائه ولا بالذات لانه لو فُرِضَت امكنة أُخرى لم يكن موجوداً فيها

وعلى الرابع بانه لو كان جسمٌ غير متناهٍ لكان في كل مكانٍ لكن باجزائه

وعلى الخامس بانه لو كان حيوانٌ واحدٌ فقط لكانت نفسه موجودةً في كل مكانٍ اولاً لكن بالعرض

وعلى السادس بان القول ان النفس تنظر في مكانٍ ما يحتمل معنيين الاول ان يكون الجار والمجرور معيّناً لفعل النظر من جهة الموضوع وعلى هذا المعنى فلاشبهة انها متى رأَت السماء تنظر فيها وكذلك تشعر فيها ايضاً لكن لا يلزم انها تحيا او توجد فيها لان الحياة والوجود لا يدلان على فعلٍ متعدٍّ الى موضوع خارجٍ . والثاني ان يكون الجارّ والمجرور معيّناً لفعل الناظر بحسب كونه صادراً عن الناظر وعلى هذا المعنى فلا شبهة ان النفس حيثما تشعر وتنظر فهناك توجد وتحيا وهكذا ليس يلزم كونها في كل مكان

المبحث التاسع

في عدم تغيُّر الله — وفيه فصلان

بعد ذلك يجب النظرُ في عدم تغيُّر الله وفي سرمديته التابعة لعدم تغيُّره . اما عدم التغيُّر فالبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ هل الله غير متغيّرٍ من وجهٍ — ٢ هل عدم التغيُّر خاصٌّ بالله

الفصلُ الاولُ

هل اللهُ غير متغيّرٍ من وجهٍ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال : يظهر ان الله ليس غيرَ متغيّرٍ من وجهٍ لان كل

ما يحرّك نفسهُ فهو متغيرٌ نوعاً من التغير. وقد قال اوغسطينوس في كلامهِ على تك ك ٨ ب ٢٠ «الروحُ الخالق يحرّك نفسه لا في الزمان ولا في المكان» فاذاً اللهُ متغيرٌ نوعاً من التغير

٢ وايضاً في حك ٧ : ٢٤ يقال عن الحكمة انها اسرعُ حركةً من كل متحركٍ. والله هو عين الحكمة. فهو اذن متحركٌ

٣ وايضاً ان القرب والبعد يدلان على الحركة. وقد وُصِفَ الله بهما في الكتاب فقد قيل في يع ٤ : ٨ «اقتربوا الى الله فيقترب اليكم» فالله اذن متغيرٌ

لكن يعارض ذلك قوله في ملاخي ٣ : ٦ «انا الربُّ ولا اتغيَّر»

والجواب ان يقال يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ أنَّ الله غير متغيرٍ من وجهٍ — امَّا اولاً فلأنه قد تقرَّر في مب ٢ ف ٣ أنه يوجد موجودٌ اوَّل نسمّيهِ الله وأنَّ هذا الموجود الاول يجب ان يكون فعلاً صرفاً لا يخالطه قوةٌ لان القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل وكلُّ ما يتغير بوجهٍ من الوجوه فهو موجودٌ بالقوة من وجهٍ ما وبذلك يتضح انه ليس يمكن ان يكون الله متغيّراً بوجهٍ من الوجوه — واماَّ ثانياً فلأن كل متحركٍ ثابتٌ من وجهٍ ومنتقلٌ من وجهٍ كما ان ما يتحرك من البياض الى السواد ثابتٌ من جهة الجوهر وهكذا فكل متحرك يُعتَبر فيهِ نوعٌ من التركيب. لكن قد تقرَّر في مب ٣ ف ٧ ان الله ليس مركَّباً بنوعٍ من الانواع بل هو بسيطٌ من كل وجهٍ. فاذاً واضحٌ ان الله ليس يمكن ان يتحرك — واماَّ ثالثاً فلان كل ما يتحرَّك يكتسب بحركتهِ شيئاً وينتهي الى ما لم يكن منتهياً اليهِ من قبل. لكن الله لكونه غير متناهٍ ومستجمعاً في ذاتهِ كمالات الوجود كله باسرها ليس يمكن ان يكتسب شيئاً او ينتهي الى شيءٍ لم يكن منتهياً اليهِ من قبل. فاذاً ليس يلائمه الحركة بوجهٍ من الوجوه وهذا هو السبب في ان بعض المتقدمين جعلوا المبدأ الاوَّل غير متحرّك اضطراراً الى ذلك بمجرَّد الحق

اذاً اجيب على الاوّل بان كلام اوغسطينوس هناك جارٍ على الوجه الذي بـه كان يقول افلاطون ان المحرّك الاوّل يحرّك ذاته مُطْلقاً الحركة على كل فعلٍ على حدّ ما يقال ايضاً للفهم والارادة والمحبّة حركات . فاذاً لمّا كان الله يعقل ويريد ويحب ذاته قالوا بهذا المعنى ان الله يحرك ذاته وليس بالمعنى الذي بهِ تُخَصّ الحركة والتغيُّر بالموجود بالقوة كما هو مرادنا بهما هنا

وعلى الثاني بان الحكمة يقال لها متحركة باعتبار شبهها اي من حيث انها تفيضُ شبهها حتى الى اخسّ الاشيـاء اذ ليس يمكن وجود شيءٍ غير صادرٍ عن الحكمة الالهية في شبهٍ ما بها على انها مبدؤُه الاوّل الفاعلي والصوري على حسب ما تصدر الصناعيات ايضاً عن حكمة الصانع . فاذاً من حيث ان شبه الحكمة الالهية يصدر متدرجاً من الاشياء العالية التي هي اكثر اشتراكاً في شبهها الى الاشياء السافلة التي هي اقل اشتراكاً فيهِ يقال ان للحكمة الالهية سيْراً وحركة في الاشياء كما لو قلنا ان الشمس تسير الى الارض من حيث ان شعاع نورها يبلغ الى الارض وبهذا المعنى قد اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ك ١ بقوله «ان كل سيرٍ للتجلّي الالهي يبلغ الينا من ابي الانوار المتحرك»

وعلى الثالث بان مثل هذا يقال في الكتاب على الله مجازاً لانه كما يقال ان الشمس تدخل البيت او تخرج منه من حيث ان شعاعها يبلغ الى البيت كذلك يقال ان الله يقترب الينا او يبتعد عنا من حيث ان أَثَر خيريتهِ يحصل فينا أَو يتخلّف عنّا

الفصلُ الثاني
هل عدم التغيُّر خاصٌّ بالله

يُتخطّى الى الثّاني بان يقـال : يظهر ان عدم التغير ليس خاصّاً بالله فقد قال الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ١٢ « المادة موجودةٌ في كل ما يتحرّك » . لكن

بعض الجواهر المُبْدَعة كالملائكة والأَنْفُس ليس لها مادةٌ في قول بعضٍ . فاذًا ليس عدمُ التغير خاصًا بالله

٢ وايضًا كل ما يتحرك فانه يتحرك لغايةٍ ما . فاذًا ما قد انتهى الى الغاية القصوى فليس يتحرَّك . لكن بعض المخلوقات قد انتهى الى الغاية القصوى كالقديسين كافةً . فاذًا بعض المخلوقات ليس متغيرًا

٣ وايضًا كل متغيرٍ فهو مبتدلٌ . لكن الصور ليست متبدلة فقد قيل في كتاب المبادىء الستة في باب الصورة ان الصورة قائمةٌ بالماهية البسيطة والغير المتبدلة . فاذًا ليس عدم التغير خاصًا بالله وحده

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ١ «الله وحده غير متغيرٍ واما ما صنعه فلكونه من العدم فهو متغيرٌ»

والجواب ان يقال ان الله وحده غيرُ متغيرٍ من وجهٍ وكل خليقةٍ فهي متغيرةٌ نوعًا من التغيُّر لانه ينبغي ان يُعلَم ان شيئًا يقال لهُ متغيرٌ على ضربين احدهما بالقوة الكائنة فيهِ والثاني بالقوة الكائنة في غيرهِ لان المخلوقات باسرها قبل وجودها لم يكن ممكنًا ان توجد بقوةٍ مخلوقة اذ ليس شيءٌ من المخلوقات ازليًا بل بالقوة الالهية فقط من حيث ان الله كان يقوى على اخراجها الى الوجود . وكما ان اخراج الله الاشياء الى الوجود يتعلّق بارادته كذلك حفظه اياها في الوجود يتعلّق بارادته ايضًا لانه ليس يحفظها في الوجود الّا باتيانه اياها الوجود دائمًا فلو امسك عنها فعله لرجعت كلها الى العدم كما يتضح مما قاله اوغسطينوس في شرح التكوين بالمعنى الحرفي ك ٤ ب ١٢ فاذًا كما كان في قوة الخالق ان توجد الاشياء قبل ان وُجِدَت في انفسها كذلك في قوتهِ أَن لا توجد بعد ان وُجِدَت في نفسها فهي اذًا متغيرة بالقوة الكائنة في غيرها اي في الله من حيث امكن ان تُخْرَج بقوته من العدم الى الوجود ويمكن ان تُرَدَّ بقوته من الوجود الى اللاوجود — واذا قيل لشيءٍ متغيرٌ بالقوة

الكائنة فيه كانت كل خليقة بهذا الاعتبار ايضاً متغيرة نوعاً من التغير لان في الخليقة قوتين فاعلة ومنفعلة وأعني بالمنفعلة ما بها يقوى شيء على اكتساب كماله اما في الوجود او في ادراك الغاية فاذا اعتبر تغير الشيء من حيث القوة الى الوجود لم تكن جميع المخلوقات بهذا الاعتبار متغيرة بل انما يكون متغيراً منها ما يجوز اجتماع ما فيه بالقوة مع اللاوجود وعلى هذا فتكون الاجرام السافلة متغيرة بحسب الوجود الجوهري لجواز وجود مادتها مع عدم صورتها الجوهرية وبحسب الوجود العرضي اذا كان المحلّ يحتمل معه عدم العرض كما يحتمل الانسان معه اللاأبيض ولذا يجوز ان يتغير من الابيض الى اللا ابيض . اما اذا كان العرض بحيث يلحق مبادىء المحل الذاتية فلا يجوز اجتماع عدم ذلك العرض مع المحل فيمتنع تغير المحل بحسب ذلك العرض كامتناع صيرورة الثلج اسود — اما في الاجرام السماوية فالمادة لا تحتمل معها عدم الصورة لان الصورة تكمل كل قوّيّة المادة ولذا لم تكن متغيرة بحسب الوجود الجوهري بل بحسب الوجود المكاني لان المحل يحتمل معه عدم هذا المكان او ذاك — واما الجواهر الغير الجسمية فلكونها صوراً قائمةً بانفسها ونسبتها مع ذلك الى وجودها نسبة القوة الى الفعل لا تحتمل معها عدم هذا الفعل لان الوجود يلحق الصورة وليس يفسد شيء الا بفقده الصورة فاذاً ليس في الصورة قوة الى اللا وجود ولذا كانت هذه الجواهر غير متغيرة وغير متبدلة بحسب الوجود وهذا ما اراده ديونيسيوس بقوله في الاسماء الالهية ب ٤ «ان الجواهر العقلية المُبدَعة منزّهةٌ عن التوليد وعن كل تبدُّل كالجواهر المجرّدة والغير الجسمانية » لكنها لا تزال مع ذلك متغيرةً من جهتين اولاً من جهة كونها بالقوة الى الغاية وبهذا الاعتبار تكون متغيرة بحسب الانتخاب من الشرّ الى الخير كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣ و ٤ وثانياً من جهة المكان من حيث انها تقدر بقوتها المتناهية ان تبلغ الى امكنة لم تكن بالغةً اليها من قبل وهذا مستحيلٌ

في حقّ الله المالىء بعدم تناهيه جميع الامكنة كما مرَّ في مب ٨ ف ٢ وعلى هذا فيكون في كل خليقةٍ قوة الى التغير اما بحسب الوجود الجوهري كالاجسام الفاسدة أو بحسب الوجود المكاني فقط كالاجسام السماويّة او بحسب التوجه الى الغاية وتعليق القدرة بامورٍ مختلفة كما في الملائكة . وجميع المخلوقات بالاجمال متغيرة باعتبار قوة الخالق الذي في قدرته وجودها ولا وجودها . فاذًا لمَّا لم يكن الله متغيراً بنحوٍ من هذه الانحاء كان عدم التغير بوجهٍ من الوجوه خاصاً به

اذًا اجيب على الاوَّل بان هذا الاعتراض يتجه على ما هو متغيرٌ بحسب الوجود الجوهري او العرضي فان الفلاسفة انما بحثوا في هذه الحركة

وعلى الثاني بان الملائكة السعداء حاصلون بالقدرة الالهية على عدم التغير في الانتخاب فضلاً عن عدم التغير في الوجود الذي يلائمهم بحسب طباعهم لكنهم لا يزالون مع ذلك متغيرين من جهة المكان

وعلى الثالث بان الصور انما يقال لها غير متبدلة لامتناع كونها موضوعاً للتبدل الا انه يعرضها التبدل من حيث ان الموضوع يتبدل بحسبها وبذلك يتضح ان حالها من التبدل على حسب حالها من الوجود فهي ليس يقال لها موجودات لانها موضوع الوجود بل لان شيئاً هو بها موجود

المبحث العاشر

في سرمديّة الله — وفيه ستة فصول

ثم يُبحث في السرمدية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في أنَّ السرمدية ما هي — ٢ هل اللهُ سرمديٌّ — ٣ هل السرمديةُ خاصةٌ بالله — ٤ هل تفترق السرمديةُ عن الدهر والزمان — ٥ في الفرق بين الدهر والزمان — ٦ هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط كما يوجد زمانٌ واحدٌ وسرمديةٌ واحدة

الفصلُ الاوّلُ

هل يصحُّ تعريفُ السرمدية بانها امتلاكُ الحيوةِ الغير المنتهية كلّهُ معًا امتلاكًا كاملاً

يُتخطَّى الى الاوّل بان يُقال : يظهر ان تعريف السرمدية الذي وضعه بويسيوس في كتاب التعزية ٣ وهو انها : امتلاك الحيوة الغير المتنهية كلّهُ معًا امتلاكًا كاملاً : غيرُ صحيحٍ لان غير المتنهي حدٌّ سلبيٌّ . والسلبُ ليس يدخل الّا في حقيقة الاشياء الناقصة التي ليست السرمدية منها . فاذًا ليس ينبغي اخذ غير المتنهي في حدها

٢ وايضاً ان السرمدية تدل على دوامٍ ما . والدوامُ ينظر الى الوجود اكثر من نظره الى الحيوة . فاذًا لم يكن واجباً اخذ الحيوة في حدّ السرمدية بل بالاولى اخذ الوجود

٣ وايضاً انما يقال كلٌّ لِمَا له اجزاء . والسرمدية ليس لها اجزاء لكونها بسيطة . فاذًا ليس يصح اطلاق الكل عليها

٤ وايضاً ليس يمكن اجتماع ايامٍ متكثرةٍ ولا ازمنة متكثرة معاً . لكنه يقال في السرمدية ايامٌ وازمنةٌ بالجمع فقد قيل في ميخا ٥ : ٢ «مخارجُهُ منذُ القديم منذُ ايام الازل» وفي رو١٦ : ٢٥ «على مقتضَى اعلان السر الذي كان مكتوماً منذ الازمنة الازلية» فاذًا ليست السرمدية موجودةً كلُّها معًا

٥ وايضاً ان الكلّ والكاملَ بمعنى فمتى أُخِذَ الكل في حدّ السرمدية لا يبقى فائدة في اخذ الكامل

٦ وايضاً ان الامتلاك ليس من قبيل الدوام . والسرمديةُ دوامٌ ما . فاذًا ليست امتلاكاً

والجواب ان يقال كما يجب ان نتأَدّى الى معرفة البسائط بالمركبات كذلك يجب ان نتأَدّى الى معرفة السرمدية بالزمان الذي ليس شيئًا سوى عدد الحركة من جهة المتقدم والمتأَخر لانه لمّا كان في كل حركةٍ تدريجٌ وتعاقبٌ في الاجزاء كان

يحصل لنا من طريق عدّ المتقدم والمتأخر تصوُّرُ الزمان الذي ليس شيئاً سوى عدد المتقدم والمتأخر في الحركة امّا ما يخلو عن الحركة ويلزم دائماً حالاً واحدةً بعينها فليس يُتصوّر فيه متقدمٌ ومتأخرٌ فاذاً كما ان حقيقة الزمان قائمة بعد المتقدم والمتأخر في الحركة كذلك حقيقة السرمدية قائمة بتصوُّر لزوم ما هو خارجٌ عن الحركة من جميع الوجوه حالاً واحدةً بعينها . وايضاً فانما يقال متقدّرٌ بالزمان لما لهُ اوّلٌ وآخرٌ في الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٧٠ وذلك لان كل ما يتحرك يجب ان يُتصوَّر فيه مُبتَدأٌ ما ومنتهىً ما . امّا ما ليس متغيراً بوجهٍ من الوجوه فكما لا يمكن ان يكون فيه تعاقبٌ كذلك لا يمكن ان يكون لهُ اوّلٌ وآخرٌ . وعلى هذا فالسرمدية تمتاز بامرين : اولاً بكون ما في السرمدية غيرَ منتهٍ اي ليس له اوّلٌ ولا آخرٌ اطلاقاً للنهاية على كليهما : وثانياً بكون السرمدية خاليةً عن التعاقب لوجودها كلها معاً

اذاً اجيب على الاوّل بانه قد جرت العادة بتعريف البسائط بالسلب كتعريف النقطة بانها ما لا يتجزأ وليس ذلك لان السلب جزءٌ من ماهيتها بل لان عقلنا الذي يتصوّر اوّلاً المركّبات لا يستطيع ان يتأدّى الى معرفة البسائط الّا بنفي التركيب

وعلى الثاني بان ما هو سرمديٌّ حقيقةً ليس موجوداً فقط بل حيّاً ايضاً والحيوة تطلق بنحوٍ ما على الفعل بخلاف الوجود . وامتدادُ الدوام يظهر انه يُعتبر بحسب الفعل اكثر من اعتباره بحسب الوجود ولذا كان الزمانُ ايضاً عددَ الحركة

وعلى الثالث بان الكل يقال على السرمدية ليس لانّ لها اجزاءً بل من حيث انها لا يفوتها شيءٌ

وعلى الرابع بانه كما ان الله مع كونه غير جسمانيٍّ يسمّى في الكتاب مجازاً باسماء الجسمانيات كذلك السرمدية مع كونها موجودةً كلها معاً تسمّى بالاسماء

الزمانية المتعاقبة

وعلى الخامس بان الزمان يجب فيه ملاحظة امرين نفس الزمان الذي هو تدريجيٌّ والآن الزماني الذي ليس كاملاً فيقال كلُّهُ معاً لاخراج الزمان ويقال كاملاً لاخراج الآن الزماني

وعلى السادس بان ما يمتلك يُحرَز بثباتٍ وطمأنينة فاذاً دلالةً على عدم تغير السرمدية وعدم زوالها أتى بويسيوس بلفظ الامتلاك

الفصلُ الثَّاني

هل الله سرمديٌّ

يُتخطَّى الى الثَّاني بان يقال: يظهر ان الله ليس بسرمديّ اذ لا يجوز ان يقال على الله شيءٌ مفعولٌ لكن السرمديَّة شيءٌ مفعولٌ فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ «ان الآن السيَّال يفعل الزمان والآن الدائم يفعل السرمدية» وقال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢٣ «ان الله هو صانع السرمدية» فاذاً ليس الله سرمدياً

٢ وايضاً ما هو قبل السرمدية وبعدها فليس يتقدر بها . والله موجودٌ قبل السرمدية كما في كتاب العلل مق ٢ وبعدها كقوله في خر ٥ : ١٨ «الرب يملك الى الابد والى ما وراءه» فاذاً ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٣ وايضاً ان السرمدية مقدارٌ ما . والله ليس يجوز عليهِ التقدُّر . فاذاً ليس يجوز وصفه بالسرمدية

٤ وايضاً ليس في السرمدية حاضرٌ وماضٍ ومستقبلٌ لوجودها كلها معاً كما مرَّ في الفصل السابق والله يقال عليهِ في الكتاب كلمات الحاضر والماضي والمستقبل . فاذاً ليس الله سرمدياً

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه الايماني «الآب السرمدي والابن

السرمدي والروح القدس السرمدي »

والجواب ان يقال ان حقيقة السرمدية لاحقةٌ لعدم التغير كما تلحق حقيقة الزمان الحركة على ما يتضح مما مرّ في الفصل السابق . ولمّا كان الله في غاية عدم التغير كان من شأنه ان يكون في غاية السرمدية وهو ليس سرمديًّا فقط بل نفس سرمديته ايضًا مع انه ليس شيءٌ سواه نفس دوامه . اذ ليس نفس وجوده واما الله فهو نفس وجوده الملازم حالاً واحدةً . فاذًا كما انه نفس ذاته كذلك هو نفس سرمديته

اذًا اجيب على الاول بانه انما يقال الآن الدائم يفعل السرمدية بحسب تصورنا لانه كما يحصل عندنا تصور الزمان بتصورنا سيلان الآن كذلك يحصل عندنا تصوُّر السرمدية بتصوُّرنا الآن الدائم . واما قول اوغسطينوس ان الله هو صانع السرمدية فالمراد به السرمدية الحاصلة بالمشاركة لان الله يشرك بعض الاشياء في سرمديته على النحو الذي به يشركها في عدم تغيره ايضًا

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراض الثاني لانه يقال ان الله موجودٌ قبل السرمدية باعتبار اشتراك الجواهر المجردة فيها ولذا قيل هناك ايضًا في الموضع المذكور « الفهم مكافئ للسرمدية » واما قوله في سفر الخروج « الرب يملك الى الابد والى ما وراءه » فالمراد فيه بالابد القرن كما ورد في ترجمة أُخرى فاذًا انما يقال يملك الى ما وراء الابد لدوامه الى ما وراء كل قرنٍ اي الى ما وراء كل دوام مفروضٍ اذ ليس القرن شيئًا سوى مدة كل شيء كما في كتاب السماء ١ م ١٠٠ او انما يقال يملك الى ما وراء الابد ايضًا لانه على تقدير دوام شيء آخر كحركة السماء عند بعض الفلاسفة فهو مع ذلك يملك الى ما وراءه من حيث ان ملكه يكون كله معًا

وعلى الثالث بان السرمدية ليست شيئًا سوى الله نفسه فاذًا ليس يقال لله سرمديٌّ كانما هو متقدرٌ نوعًا من التقدر بل انما يُعتَبر هناك حقيقة المقدار بحسب

تصورنا فقط

وعلى الرابع بان كلمات الازمنة المختلفة انما تقال على الله من حيث ان جميع الازمنة مندرجةٌ في سرمديته لا لانه يتغير بالحاضر والماضي والمستقبل ·

الفصلُ الثالث

هل السرمديةُ خاصةٌ بالله

يُتخطّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان السرمدية ليست خاصةً بالله وحده فقد قيل في دانيال ١٣ : ٣ « الذين جعلوا كثيرين ابرارًا سيكونون كالكواكب في الآباد الدائمة » · ولو كان الله وحده سرمديًا لم تكن آبادٌ كثيرة · فاذًا ليس الله وحده سرمديًا

٢ وايضاً قيل في متى ٢٥ : ٤١ «اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية» فاذًا ليس الله وحده سرمديًا

٣ وايضاً كل ضروري فهو سرمديٌّ · لكن كثيرًا من الاشياء ضروريٌّ كجميع مبادىء البرهان وجميع القضايا البرهانية فاذًا ليس الله وحده سرمديًا

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس وايرونيموس الاوّل في كتاب الايمان الى بطرس ب ٦ والثاني في رسا ٥٧ الى داماسوس «اللهُ وحده ليس لـه بدءٌ» وكل ما له بدءٌ فليس بسرمديٍّ · فاذًا الله وحده سرمديٌّ

والجواب ان يقال ان السرمدية في الواقع والحقيقة خاصـةٌ بالله وحده لان السرمدية تتبع عدم التغير كما يتضح مما مرّ في الفصل الســابق · والله وحده غير متغيرٍ بوجهٍ من الوجوه على ما مرّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ و ٢ الا ان بعض الاشياء تشترك في سرمديتــه على حسب ما تستفيد منهُ عدم التغير · فمنها ما يستفيد منهُ عدم التغير باعتبار انهُ لا ينتهي وجوده ابدًا وبهذا الاعتبار قيل عن الارض في سي ١ انها تبقى الى الابد وبهِ ايضاً يجوز وصف الملائكة بالسرمدية كقولهِ في مز

٧٥ : ٥ «انك تنير بأُبهةٍ من الجبال الابدية» . ومنها ايضاً ما يوصف بالكتاب بالسرمدية باعتبار طول بقائه ولو كان فاسداً كقوله في المزامير «الجبال الابدية» وفي تث ٣٣ : ١٥ «وبتفاح الروابي الابدية» . ومنها ما يشترك ايضاً في حقيقة السرمدية باعتبار عدم تغيره امّا في الوجود او في الفعل ايضاً كالملائكة والقديسين المتمتعين بالكلمة لان افكار القديسين لا يعتريها تبدلٌ بالنظر الى رؤية الكلمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٦ . وعلى هذا يقال ايضاً للذين يرون الله ان لهم حيوةً ابديّة كقوله في يو ١٧ : ٣ «هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك الآية

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال آبادٌ كثيرة باعتبار كثرة المشتركين في الابد برؤية الله .

وعلى الثاني بان نار جهنم يقال لها ابدية باعتبار عدم انتهائها فقط والاّ فان في عذابهم تغيراً كقول ايوب ٢٤ : ١٩ «ينتقلون من المياه المثلجة الى الحرّ المفرط» فاذاً ليس في جهنم سرمديةٌ حقيقيةٌ بل بالأحرى زمانٌ كقوله في مز ٨٠ : ١٦ «سيكون زمانهم طولَ الدهر»

وعلى الثالث بان الضروري يدل على جهةٍ من جهات الحق . والحقُّ موجودٌ ذهنيٌّ على ما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ م ٨ . فاذاً انما الاشياء الحقّة والضرورية سرمديةٌ لحصولها في العقل السرمدي الذي هو العقلُ الالهيُّ وحده . فاذاً ليس يلزم ان شيئاً سوى الله سرمديٌّ

الفصلُ الرّابعُ

هل تفترقُ السرمدية عن الزمان

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السرمدية ليست مغايرةً للزمان لامتناع ان يجتمع مقداران للدوام معاً ما لم يكن احدهما جزءاً للآخر فانه ليس يجتمع يومان

او ساعتان معاً بل انما يجتمع اليوم والساعة معاً لان الساعة جزءٌ لليوم · والزمان والسرمدية مجتمعان معاً وكلاهما يفهم مقداراً ما للدوام · فاذاً لمّا لم تكن السرمدية جزءاً للزمان لمجاوزتها اياه وتضمنها له يظهر ان الزمان جزءٌ للسرمدية وليس مغايراً لها

٢ وايضاً ان الآن الزمانيّ يبقى واحداً بعينه في الزمان كله كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٠٤ و ١٢١ وحقيقة السرمدية قائمةٌ فيما يظهر بكونها واحداً بعينهِ غيرَ متجزىء في ممرّ الزمان كلهِ · فاذاً السرمديةُ هي الآن الزماني لكن الان الزماني ليس يغاير الزمان في الجوهر فكذا السرمديةُ ايضاً

٣ وايضاً كما ان مقدار الحركة الأُولى هو مقدار جميع الحركات على ما في الطبيعيات ك ٤م١٣٣ كذلك يظهر ان مقدار الوجود الاول هو مقدار كل وجودٍ · والسرمديةُ هي مقدار الوجود الاوّل وهو الوجود الالهي · فهي اذن مقدار كل وجودٍ · لكن وجود الاشياء الفاسدة يتقدر بالزمان · فاذاً الزمانُ اما نفسُ السرمديةُ او جزءٌ منها

لكن يعارض ذلك ان السرمدية موجودةٌ كلها معاً والزمان فيه متقدمٌ ومتأخرٌ · فاذاً ليس الزمان نفس السرمدية

والجواب ان يقال من الواضح ان السرمدية والزمان ليسا واحداً بعينه غير ان منهم من جعل وجه التغايُر بينهما ان السرمدية ليس لها اوّلٌ ولا آخرٌ والزمان له اوّلٌ وآخرٌ لكن هذا فرقٌ بالعرض لا بالذات فهَبْ ان الزمان لم يَزَلْ ولن يزَالَ بناءً على مذهب القائلين بان حركة السماء سرمديةٌ لايزال بينه وبين السرمدية فرقٌ كما قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ من جهة ان السرمدية موجودةٌ كلها معاً وهذا لا يصدق على الزمان وايضاً لان السرمديةَ مقدارُ الوجود القارِّ والزمان مقدارُ الحركة — على ان هذا الفرق اذا اعتُبِرَ بالنظر الى المتقدرات لا بالنظر الى المقادير كان له وجهٌ آخر اذ ليس يتقدر بالزمان الا ما له اوّلٌ وآخرٌ في

الزمان كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٢٠ فاذًا لو كانت حركة السماء دائمةً لما كان الزمان مقدارًا لها بحسب دوامها كله لان غير المتناهي ليس بمتقدرٍ بل انما كان مقدارًا لكل حركةٍ مستديرة لها اولٌ وآخرٌ في الزمان — ومع ذلك فيحتمل ايضاً وجهاً آخر من جهة هذه المقادير اذا اعتُبِرَ الآخِرُ والاوّلُ بالقوة لانه هب ان الزمان دائمٌ يمكن مع ذلك ان يُجعَل فيه اوّلٌ وآخرٌ باعتبار بعض اجزائهِ كما نقول اوّل اليوم او العام وآخرهُ مما لا محلّ له في السرمدية. الا ان هذه الفروق مع ذلك تابعةٌ لذلك الفرق الذاتيّ والأوّليّ وهو ان السرمدية موجودةٌ كلها معاً بخلاف الزمان

اذًا اجيب على الاوّل بان تلك الحجة تنهض لو كان الزمان والسرمدية مقدارين متحدين بالجنس. وبطلان هذا بيّنٌ مما يتقدر بهما

وعلى الثاني بان الآن الزماني واحدٌ بعينه ذاتاً في الزمان كله لكنه متغايرٌ اعتبارًا لانه كما ان الزمان يحاذي الحركة كذلك الآن يحاذي المتحرّك. والمتحرّكُ واحدٌ بعينه ذاتاً في ممرّ الزمان كله لكنه متغايرٌ اعتبارًا من حيث يكون هنا وهناك وهذا التغاير هو الحركة وكذا سيلان الآن فانه بحسب تغايره اعتبارًا هو الزمان. واما السرمدية فانها تستمرّ واحدةً بعينها ذاتاً واعتبارًا . فاذًا ليست نفس الآن الزماني

وعلى الثالث بانه كما ان السرمدية هي المقدار الخاص للوجود القار كذلك الزمان هو المقدار الخاص للحركة فاذًا بحسبما يكون وجودٌ ما بعيدًا عن قرار الوجود وخاضعاً للتغير يكون بعيدًا عن السرمدية وخاضعاً للزمان. فاذًا وجود الاشياء الفاسدة لكونه متغيرًا ليس يتقدر بالسرمدية بل بالزمان لان الزمان ليس مقدارًا لما يتغيّر بالفعل فقط بل لما يقبل التغير ايضاً فاذًا ليس مقدارًا للحركة فقط بل للسكون ايضاً في ما من شأنه ان يتحرّك وليس يتحرّك

الفصلُ الخامسُ
في الفرقِ بينَ الدهرِ والزمان

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الدهر ليس مغايراً للزمان فقد قال اوغسطينوس في شرح تك بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ ان الله يحرّك الخليقةَ الروحانية بالزمان . والدهرُ يقال انه مقدار الجواهر الروحانية . فاذاً ليس يفترق الزمان عن الدهر

٢ وايضاً من حقيقة الزمان ان يكون فيه متقدمٌ ومتاخرٌ ومن حقيقة السرمدية ان تكون كلها معاً كما مرَّ في ف ١ . والدهر ليس هو السرمدية فقد قيل في سي ١ ان الحكمة السرمدية قبل الدهر . فاذاً ليس موجوداً كله معاً بل فيه متقدمٌ ومتأخرٌ وهذا شأن الزمان

٣ وايضاً لو لم يكن في الدهر متقدمٌ ومتاخرٌ لما كان فرقٌ بين ان الدهريات كائنةٌ او كانت او ستكون فاذاً لما كان يستحيل انها لم تكن يلزم استحالةُ انها لن تكون وهذا باطلٌ لان الله يقدر ان يردها الى العدم

٤ وايضاً لمّا كان دوام الدهريات غيرَ متناهٍ من جهة بعدْ فلو كان الدهرُ موجوداً كله معاً يلزم كون بعض المخلوقات غير متناهٍ بالفعل وهذا محالٌ . فاذاً ليس يفترق الدهر عن الزمان

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب التعزية ٣ قص ٩ « الذي تأمر ان يصدر الزمان عن الدهر »

والجواب ان يقال ان الدهر يفترق عن الزمان وعن السرمدية كواسطةٍ بينهما ووجه الفرق بين هذه الثلاثة منهم من جعله بان السرمدية ليس لها اولٌ ولا آخرٌ والدهر له اولٌ لا آخرٌ والزمان له اولٌ وآخرٌ . الا ان هذا الفرق عرَضيٌّ كما مرَّ في الفصل الآنف لانه على فرض ان الدهريات لم تزَلْ ولن تزَالَ كما ذهب جماعةٌ

اوانها تتلاشى ذات حينٍ مما هو مقدورٌ لله لا يزال الدهر مع ذلك ممتازاً عن
السرمدية والزمان · ومنهم من جعله بان السرمدية ليس فيها متقدمٌ ومتــاخرٌ
والزمان فيهِ متقدمٌ ومتاخرٌ مع تجددٍ وتقادُمٍ والدهر فيه متقدمٌ ومتأخرٌ من
دون تجدّدٍ وتقادُمٍ · الا ان في هذا القول تناقضاً وهو واضحٌ اذا اعتُبِرَ التجدد
والتقادم من جهة المقدار لانه لمّا كان المتقدم والمتأخر في الدوام لا يجوز اجتماعهما
معاً فلو كان في الدهر متقدمٌ ومتأخرٌ لوجب انه اذا تقضّى جزءٌ متقدمٌ منه يخلفه
من جديد جزءٌ متاخرٌ وهكذا يكون التجدد في الدهر كما في الزمان · واذا اعتُبرا من
جهة المتقدرات يلزم ايضاً محال لان الشيء الزماني انما يتقادم بالزمان من طريق ان
له وجوداً متغيراً والتقدم والتقدم والمتأخر انما يحصلان في المقدار من طريق تغير المتقدر كما
يتضح من قول الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١١٠ و ١١٧ فاذا لم يكن الدهريُّ
متقادماً ولا متجدداً فما ذاك الا لان وجوده غير متغير فلا يكون في مقداره متقدمٌ
ومتأخرٌ — فالحقُّ اذاً ان يقال لمّا كانت السرمدية مقداراً للوجود القار كان بعدُ
شيءٍ عنها بحسب بعده عن قرار الوجود · ومن الاشيــاء ما يبعد عن قرار الوجود
بحيث يكون وجوده موضوع التغير او قائماً بالتغير وهذا يتقدر بالزمان كالحركة
مطلقاً ووجود جميع الفاسدات · ومنها ما هو اقل بعداً عن قرار الوجود لان وجوده
ليس قائماً بالتغيُّر ولا موضوعاً له الا ان فيه تغيراً مقارناً لهُ بالفعل او بالقوة كما يتضح في
الاجرام السماوية التي ليس وجودها الذاتي متغيراً لكن يقارنه تغيرٌ من جهة
المكان وفي الملائكة الذين ليس وجودهم متغيراً بالنظر الى طبيعتهم لكن يقارنه تغيرٌ
من جهة الانتخاب وتغيرٌ في التصورات والانفعالات والامكنة على حسب حالهم
ولذا كانت هذه الاشياء متقدرةً بالدهر الذي هو واسطةٌ بين السرمدية والزمان ·
واما الوجود المتقدر بالسرمدية فليس متغيراً ولا مقارناً لتغيُّرٍ · وعلى هذا فالزمان فيه
متقدمٌ ومتأخرٌ والدهرُ ليس فيه متقدمٌ ومتأخرٌ لكن يمكن مقارنتهما له والسرمديةُ

ليس فيها متقدمٌ ومتأَخرٌ ولا تحتملهما معها

اذًا اجيب على الاول بان المخلوقات الروحانية تتقدَّر بالزمان من جهة الانفعالات والتصورات المتعاقبة وبناءً على ذلك قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب ٢٠ ان التحرك بالزمان هو التحرك بالانفعالات واما من جهة وجودها الطبيعي فتتقدر بالدهر واما من جهة رؤْية المجد فتشترك في السرمدية

وعلى الثاني بان الدهر موجودٌ كله معًا وهو مع ذلك مغايرٌ للسرمدية لاحتماله معه المتقدّم والمتأَخر

وعلى الثالث بان وجود الملاك ليس فيهِ فرقٌ بين الماضي والمستقبل باعتبارهِ في حدّ ذاته بل باعتبار ما يقارنه من التغيرات فقط واما قولنا الملاك كائنٌ او كان او سيكون فالتفرقة فيه بين ذلك انما هي بحسب تصور عقلنا الذي يتصور وجود الملاك بالقياس الى اجزاء الزمان المختلفة . ومتى قال ان الملاك كائنٌ او كان فانه يفترض شيئًا يتعذر معه نقيضهُ على القدرة الالهية واما متى قال انه سيكون فلم يفترض بعدُ شيئًا . فاذًا لمّا كان وجود الملاك ولا وجودهُ خاضعَين للقدرة الالهية كان في مقدور الله مطلقًا ان يجعل ان وجود الملاك لن يكون لكنه ليس في مقدوره ان يجعل انه لا يكون حالَ كونه او انه لم يكن بعد ان كان

وعلى الرابع بان دوامَ الدهر غيرُ متناهٍ لانه ليس يتحدد بالزمان . ولا استحالة في كون شيءٍ مخلوقٍ غيرَ متناهٍ بمعنى كونه غير متحددٍ بشيءٍ آخر

الفصلُ السادسُ

هل يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر انه ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط فقد قيل في كتاب عزرا الغير المُثبَت ٣ ب ٤ «ان عظمة الدهور وقدرتها لديك يا ربُّ»

٢ وايضًا ان الاجناس المختلفة لها مقادير مختلفة . ومن الدهريات ما هو من جنس

الجسمانيات وهو الاجرام السماوية ومنها ما هو من جنس الجواهر الروحانية وهو الملائكة . فاذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٣ وايضاً لمّا كان الدهر اسماً للدوام فما لهُ دهرٌ واحدٌ له دوامٌ واحدٌ . لكنه ليس لجميع الدهريات دوامٌ واحدٌ فان بعضها يبتدئ وجوده بعد الآخر كما هو واضحٌ جداً في النفوس الانسانية . فاذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

٤ وايضاً ان الاشياء التي ليس يتعلق كلٌّ منها بالاخر ليس لدوامها مقدارٌ واحدٌ في ما يظهر ولذا يظهر ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً لان جميع الحركات معلولةٌ على نحوٍ ما للحركة الأُولى التي هي اوّل ما يتقدر بالزمان . والدهريات ليس يتعلّق كلٌّ منها بالآخر اذ ليس احد الملائكة علةً للآخر . فاذاً ليس يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك ان الدهر ابسطُ من الزمان واقرب منه الى السرمدية . والزمان واحدٌ فقط . فاذاً بالاولى ان يكون الدهر كذلك

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين فمن الناس من يقول بدهرٍ واحدٍ فقط ومنهم من يقول بدهورٍ كثيرة . ولمعرفة ايّ هذين القولين احقُّ لا بدَّ من ملاحظة علة وحدة الزمان اذ انما تتأدّى الى معرفة الروحانيات بالجسمانيات فذهب جماعةٌ الى ان لجميع الزمانيات زماناً واحداً بسبب ان لجميع المعدودات عدداً واحداً اذ الزمان عددٌ كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ١٠١ لكن هذا قاصرٌ لان الزمان ليس عدداً مجرداً من المعدود بل موجوداً في المعدود والّا لم يكن متصلاً لان حصول الاتصال في عشر اذرع من الجوخ ليس من العدد بل من المعدود . والعدد الموجود في المعدود ليس واحداً بعينه في الجميع بل يختلف باختلاف المعدودات — ولذا علّل آخرون وحدة الزمان بوحدة السرمدية التي هي مبدأٌ كل دوامٍ وعلى هذا تكون جميع الدوامات واحداً من جهة مبدئها ومتكثرةً من جهة اختلاف

الاشياء التي تقبل الدوام بتأثير المبدأ الاوّل — وعلّلها غيرهم بالهيولى الاولى التي هي الموضوع الاوّل للحركة المتقدرة بالزمان — لكن كلا هذين التعليلين قاصرٌ في ما يظهر لان الاشياء التي هي واحدٌ بالمبدأ او الموضوع ولاسيما البعيد ليست واحداً مطلقاً بل من وجهٍ . فالحق اذاً ان علة وحدة الزمان هي وحدة الحركة الأُولى التي لكونها في غاية البساطة يتقدر بها سائر ما عداها من الحركات كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ فاذاً على هذا ليست نسبةُ الزمان الى تلك الحركة نسبةَ المقدار الى المتقدر فقط بل نسبةَ العرض الى المحل ايضاً وهكذا فهو يستفيد الوحدة منها . واما سائر الحركات فنسبتهُ اليها نسبةُ المقدار الى المتقدر فقط . فهو اذاً ليس بتعددها لجواز ان تتقدر اشياء كثيرة بمقدار واحدٍ مفارقٍ — اذا تمهّد ذلك فاعلم ان في الجواهر الروحانية قولين فمن قائل بانها صدرت عن الله على نوع من المساواة كلُّها كما قال اوريجانوس في كتاب المبادىء ١ ب ٨ او كثيرٌ منها كما ذهب جماعةٌ . ومن قائلٍ بان جميع الجواهر الروحانية صدرت عن الله على تفاوتٍ ما في الدرجات والمراتب وهذا يُشعِر به مذهب ديونيسيوس الذي قال في مراتب السلطة السماوية ب ١٠ ان في الجواهر الروحانية جواهر اولى ومتوسطة واخيرة حتى في المرتبة الواحدة من الملائكة — فاذاً قضيةُ المذهب الاول انه يوجد دهورٌ متكثرة بحسب تكثُّر الدهريات الأُوَل المتساوية وقضية المذهب الثاني انه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط لانه لما كان كل شيء يتقدر بما هو الغاية في البساطة في جنسه كما في الالهيّات ك ١٠ م ٤ وجب ان يتقدر وجود جميع الدهريات بوجود الدهري الاوّل الذي بساطته على قدر تقدمه . واذ كان المذهب الثاني هو الاحق على ما سيأتي بيانه في مب ٤٧ ف ٢ نسلّم الآن انه يوجد دهرٌ واحدٌ فقط

اذاً اجيب على الاول بان الدهر قد يُطلَق احياناً ويراد به القَرْنُ وهو مدة دوام شيءٍ ما وبهذا الاعتبار يقال دهورٌ كثيرةٌ كما يقال قرونٌ كثيرةٌ

وعلى الثاني بانَّ الاجرام السماويَّة والروحانيَّات وان افترقت في جنس الطبيعة الا انها تتفق في ان لها وجوداً غير متغير وبهذا الاعتبار تتقدر بالدهر

وعلى الثالث بان الزمانيَّات ايضاً لا تبتدىء كلها معاً ومع ذلك فان لها جميعاً زماناً واحداً باعتبار الزماني الاوَّل الذي يتقدر بالزمان وكذا الدهريَّات لها جميعاً دهرٌ واحدٌ باعتبار الدهري الاول وان لم تبتدىء كلُّها معاً

وعلى الرابع بان تقدُّر بعض الاشياء بشيء واحدٍ لا يقتضي ان يكون ذلك الواحد علة جميع تلك الاشياء بل ان يكون ابسطها

المبحث الحادي عشرَ

في وحدانيَّة الله — وفيه اربعة فصول

بعد الفراغ مما تقدم ينبغي النظر في الوحدانية الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يزيد الواحدُ شيئاً على الموجود — ٢ هل الواحدُ والكثيرُ متنابلان — ٣ هل الله واحدٌ — ٤ هل الله في غاية الوحدانية

الفصلُ الاوَّلُ
هل يزيدُ الواحدُ شيئاً على الموجود

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يُقال : يظهر ان الواحدَ يزيد شيئاً على الموجود لان كل ما يوجد في جنسٍ معيَّنٍ فهو يحصل عن زيادةٍ على الموجود الذي يعمُّ جميع الاجناس لكن الواحد موجودٌ في جنسٍ معيَّنٍ لانه مبدأُ العدد الذي هو نوعٌ للكم . فاذاً الواحد يزيد شيئاً على الموجود

٢ وايضاً ما ينقسم اليه شيءٌ عامٌ فهو يحصل عن زيادةٍ على ذلك العام . والموجودُ ينقسم الى واحدٍ كثيرٍ . فاذاً الواحدُ يزيد شيئاً على الموجود

٣ وايضاً لو كان الواحدُ لا يزيد شيئاً على الموجود لما كان فرقٌ بين قولنا واحدٌ وقولنا موجودٌ . لكن قولنا : موجودٌ موجودٌ : هذرٌ فيلزم ان يكون قولنا : موجودٌ واحدٌ : هذراً وهذا باطلٌ . فاذاً الواحدُ يزيد على الموجود

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الباب الاخير من كتاب الاسماء الالهية « ليس في الموجودات شيءٌ غيرُ مشتركٍ في الواحد » ولو كان الواحد يزيد على الموجود شيئاً يقيّدُهُ لما كان الامرُ كذلك . فاذاً الواحدُ ليس يحصل عن زيادةٍ على الموجود

والجواب ان يقال ان الواحد ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً بل نفي القسمة فقط اذ ليس المراد بالواحد الا الموجود الغير المنقسم ومن هذا يظهر ان الواحد مساوقٌ للموجود لان كل موجودٍ فهو امّا بسيطٌ أو مركّبٌ فما كان بسيطاً فليس منقسماً لا بالفعل ولا بالقوة وما كان مركّباً فليس لهُ وجودٌ ما دامت اجزاؤه متفاصلة بل بعد ان تقوّمهُ وتركّبهُ وبذلك يتضح ان وجود كل شيءٍ قائمٌ بعدم الانقسام ولذا كان كل شيءٍ كما يحفظُ وجودَه يحفظ وحدتهُ

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً توهموا ان الواحد المساوق للموجود هو نفس الواحد الذي هو مبدأُ العدد فافترقوا في ما بينهم الى مذاهب متضاربة فان فيثاغوروس وافلاطون لمّا وجدا ان الواحد المساوق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود بل يدل على جوهر الموجود من حيث هو غير منقسم اعتبرا ان هذا ايضاً حكمُ الواحد الذي هو مبدأُ العدد ولمّا كان العدد يتركّب من الوحدات ظنّا ان الاعداد هي جواهر جميع الموجودات . وبعكس ذلك ابن سينا فانه لمّا لاحظ ان الواحد الذي هو مبدأُ العدد يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود (والا لم يكن العدد المركّب من الوحدات نوعاً للكم) ظنّ ان الواحد المساوق للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كما يزيد الابيضُ على الانسان . لكن هذا بيّنُ البطلان

لان كل شيء واحدٌ بجوهره اذ لو كان كل شيء واحدًا بشيء آخر لكان هذا الشيء الآخر ايضاً واحدًا ولو كان واحدًا بشيء آخر ايضاً لتسلسل الى غير النهاية . فاذًا يجب الوقوف عند الاوّل وهكذا يجب ان نقول بان الواحد المساوق للموجود ليس يزيد شيئاً ثبوتياً على الموجود واما الواحد الذي هو مبدأ العدد فيزيد على الموجود شيئاً خاصاً بجنس الكم

وعلى الثاني بانه لامانع من ان يكون ما هو منقسمٌ بوجهٍ غيرَ منقسم بوجهٍ آخر كما ان ما هو منقسمٌ بالعدد غيرُ منقسم بالنوع . وهكذا يحدث ان يكون شيءٌ واحداً بوجهٍ وكثيرًا بوجهٍ آخر الا انه اذا كان غير منقسم مطلقاً اما لانه غير منقسم من جهة ما يختص بماهيته وان كان منقسماً من جهة ما هو خارجٌ عنها كأن يكون واحدًا بالمحل وكثيرًا بالأعراض او لانه غير منقسم بالفعل ومنقسمٌ بالقوة كأن يكون واحداً بالكل وكثيرًا بالاجزاء كان واحداً مطلقاً وكثيرًا من وجهٍ . وبعكس ذلك اذا كان شيءٌ غيرَ منقسم من وجهٍ ومنقسماً مطلقاً كما لو كان منقسماً في الماهية وغيرَ منقسم في الذهن او في المبدأ او العلة كان كثيرًا مطلقاً وواحداً من وجهٍ كالاشياء التي هي كثيرةٌ بالعدد وواحدةٌ بالنوع او بالمبدأ . فالوجود اذن ينقسم الى واحدٍ وكثير اي الى واحدٍ مطلقاً وكثيرٍ من وجهٍ لان الكثرة ايضاً لا تندرج في الموجود ما لم تكن مندرجةً على نحوٍ ما في الواحد فقد قال ديونيسيوس في الباب الاخير من الاسماء الالهية انه ليس من كثرةٍ غير مشتركة في الواحد بل ان ما هو كثيرٌ بالاجزاء فهو واحدٌ بالكل وما هو كثيرٌ بالاعراض فهو واحدٌ بالمحلّ وما هو كثيرٌ بالعدد فهو واحدٌ بالنوع وما هو كثيرٌ بالانواع فهو واحدٌ بالجنس وما هو كثيرٌ بالصدورات فهو واحدٌ بالمبدإ

وعلى الثالث بانه انما لا يكون قولنا : موجودٌ واحدٌ : هذرًا لان الواحد يزيد على الموجود امرًا اعتباريًا

الفصلُ الثاني

هل الواحدُ والكثيرُ متقابلان

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الواحد والكثير ليسا متقابلين اذ ليس يُحمَل مقابلٌ على مقابله. وكلُّ كثرةٍ فهي واحدٌ من وجهٍ كما يتضح مما مرَّ في الفصل الآنف. فاذًا ليس الواحدُ مقابلاً للكثرة

٢ وايضاً ليس يتقوَّم متقابلٌ من مقابله. والواحدُ يقوِّمُ الكثرة. فاذًا ليس مقابلاً لها

٣ وايضاً ان الواحد انما يقابله الواحد واما الكثير فيقابله القليل. فاذًا ليس يقابله الواحد

٤ وايضاً لو كان الواحد مقابلاً للكثرة لكانت مقابلته لها كمقابلة غير المنقسم للمنقسم وهكذا تكون مقابلته لها مقابلةَ العدم الملكة وهذا خلفٌ في ما يظهر للزوم تأخر الواحد عن الكثرة واخذها في حدِّهِ مع ان الواحد يؤخذ في حد الكثرة فيلزم الدور في الحد وهذا خلفٌ. فاذًا ليس الواحدُ والكثيرُ متقابلين

لكن يعارض ذلك ان الاشياء المتقابلة الحقائق متقابلةٌ في ما بينها. وحقيقة الواحد قائمةٌ بعدم الانقسام وحقيقة الكثرة تتضمن الانقسام. فاذًا الواحدُ والكثيرُ متقابلان

والجواب ان يقال ان الواحد يقابل الكثير لكن ليس على نحوٍ واحدٍ فان الواحد الذي هو مبدأ العدد يقابل الكثرة التي هي العدد مقابلةَ المقدار للمتقدر لان الواحد متضمنٌ حقيقة المقدار الاول والعدد هو الكثرة المتقدرة بالواحد كما يتضح من قول ارسطو في الالهيات ك ١٠ م ٢ واما الواحد المساوِق للموجود فيقابل الكثرة على طريق العدم مقابلةَ غير المنقسم للمنقسم

اذًا اجيب على الاول بانه ما من عدمٍ يرفع الوجود بالكلية لان العدم سلبٌ عن المحل القابل كما قال الفيلسوف في لواحق المقولات في باب المتقابلات وفي الالهيات

ك ٤ م ٤ الا ان كل عدمٍ مع ذلك يرفع وجودًا ما ولذا فالموجود باعتبار عمومه يعرض فيه ان يكون عدم الموجود واقعًا في الموجود مما ليس يعرض في أعدام الصُوَر الخاصة كالبصر أو البياض او نحوهما . وكالموجود في ذلك الواحدُ والخيرُ المساوقان للموجود لان عدم الخير يكون في خيرٍ ما وكذا عدمُ الوحدة يكون في واحدٍ ما ومن هنا يحدث ان تكون الكثرةُ واحدًا ما والشرُّ خيرًا ما واللاموجود موجودًا ما وليس في هذا مع ذلك حَمْلُ المقابل على المقابل اذ ان احد الامرين هو على الاطلاق والآخر من وجهٍ فان ما هو موجودٌ من وجهٍ كأن يكون موجودًا بالقوة فهو لاموجود مطلقًا اي بالفعل او ما هو موجودٌ مطلقًا في جنس الجوهر فهو لا موجودٌ من وجهٍ بالنظر الى وجودٍ ما عَرَضي . فكذا اذًا ما هو خيرٌ من وجهٍ فهو شرٌّ مطلقًا او بالعكس وكذا ما هو واحدٌ مطلقًا فهو كثيرٌ من وجهٍ وبالعكس

وعلى الثاني بان الكل ضربان متجانسٌ وهو ما يتركب من اجزاء متشابهة الطبائع وغيرُ متجانسٍ وهو ما يتركَّب من اجزاء مختلفة الطبائع فالكل المتجانس يتقوَّم من اجزاء لها نفس صورته كما ان كل جزء من الماء ماء وهذا شأن المتصل في تقوُّمه من اجزائه والكل الغير المتجانس ليس لجزء من اجزائه نفسُ صورته اذ ليس جزء من اجزاء البيت بيتًا ولا جزء من اجزاء الانسان انسانًا وهذا الكل هو الكثره فاذًا من حيث انه ليس لجزء من اجزائه صورة الكثرة كانت الكثرة مركبةً من الوحدات كما يتركب البيت من اللابيوت لا بمعنى ان الوحدات تقوِّم الكثرة من جهة ما فيها من اعتبار عدم الانقسام الذي به تقابل الكثرة بل من جهة ما لها من الموجودية كما ان اجزاء البيت تقوِّم البيت بما هي اجسامٌ لا بما هي لا بيوتٌ

وعلى الثالث بان الكثير لهُ اعتباران الاوَّل على الاطلاق وبهذا الاعتبار يقابل الواحد والثاني من حيث يتضمن زيادة ما وبهذا الاعتبار يقابل القليل فالاثنان كثيرٌ بالاعتبار الاوَّل لا الثاني

وعلى الرابع بان الواحد يقابل الكثير على طريق العدم من حيث ان من حقيقة الكثير ان يكون منقسماً وهذا موجب لكون القسمة سابقةً على الوحدة لا مطلقاً بل بحسب اعتبار تصورنا لاننا نتصور البسائط بالمركّبات ولهذا نحدُّ النقطة بانها ما لا يتجزَّأُ او بانها مبدأُ الخطّ . واما الكثرة فهي متأخرةٌ بالاعتبار ايضاً عن الواحد لاننا لا نتعقَّل ان المنقسمات متضمنة حقيقة الكثرة الّا بنسبتنا الوحدة الى كلٍّ منها ولذا يؤْخذ الواحد في حد الكثرة ولا تؤْخذ الكثرة في حد الواحد . والقسمة انما تقع في تصوُّر العقل من طريق نفي الموجود بحيث ان الذي يقع في تصور العقل هو اولاً الموجودُ ثمَّ أنَّ هذا الموجود غير ذاك وهذا هو القسمةُ ثم الواحدُ ثم الكثرةُ

الفصلُ الثالثُ

هل الله واحدٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يُقال : يظهر ان الله ليس واحدًا فقد قيل في ١ كور ٨ : ٥ « قد وُجِدَ كذلك آلهةٌ كثيرون وارباب كثيرون »

٢ وايضاً ان الواحد الذي هو مبدأُ العدد لا يجوز حمله على الله اذ ليس يُحمَل كمٌّ على الله وكذا لا يجوز ان يُحمَل عليه الواحد المساوق للموجود لانه يتضمن عدماً وكلُّ عدمٍ فهو نقصٌ والنقص ليس يليق بالله . فاذاً ليس ينبغي القول بان الله واحدٌ

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ٤ «اسمع يا اسرائيل ان الرَّبَّ الهنا الهٌ واحدٌ »

والجواب ان يقال ان كون الله واحدًا ثابتٌ من ثلاثة امورٍ — اما اولاً فمن بساطته فواضحٌ ان ما بهِ شيءٌ شخصيٌّ ذلك الشيء لا يجوز صدقه بحالٍ على كثيرين لان ما به سقراطُ انسانٌ يجوز صدقه على كثيرين اما ما هو بهِ هذا الانسان فلا يجوز صدقه الا على واحدٍ فقط فاذًا لو كان سقراط انساناً بما هو بهِ هذا الانسان لامتنع وجود ناس كثيرين كما يمتنع وجود سقراطِينَ كثيرين على ان الامر كذلك في

الله لانه نفس طبيعته كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ فهو اذن بشيءٍ واحدٍ اله ٌ وهذا الاله . فاذًا يستحيل وجود آلهة كثيرين — واما ثانيًا فمن عدم تناهي كماله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان الله مشتملٌ في ذاته على كل كمال الوجود فلو كان آلهةٌ كثيرون لوجب ان يتمايزوا في ما بينهم فيصدق على الواحد شيءٌ ليس يصدق على الآخر ولو كان الامر كذلك لكان احدهم عادمًا كمالًا ما وهكذا من يكون فيهِ عدمٌ فليس كاملًا على الاطلاق . فاذًا يستحيل وجود آلهةٍ كثيرين ولذا فالفلاسفة المتقدمون لمَّا الزمهم الحق فقالوا بمبدإٍ غير متناهٍ قالوا بمبدإٍ واحد فقط — واما ثالثًا فمن وحدة العالم فانهُ يُرى ان جميع الكائنات مرتبة بينها لانتفاع بعضها ببعض والامور المتباينة لايمكن اتفاقها في ترتيبٍ واحدٍ ما لم تكن مرتَّبةً من واحدٍ لان سوق الكثير الى ترتيبٍ واحدٍ بواحدٍ اولى منه بكثيرٍ اذ الواحد علةٌ للواحد بالذات واما الكثير فليس علةً للواحد الا بالعرض اي من حيث هو واحدٌ من وجهٍ ما . فاذًا لمَّا كان الشيءُ الاوَّل غايةً في الكمال واولاً بالذات لا بالعرض وجب ان يكون الاوَّل السائق جميع الاشياء الى ترتيبٍ واحدٍ واحدًا فقط وهذا هو الله

اذًا اجيب على الاوَّل بانه يقال آلهةٌ كثيرون بحسب ضلال بعض الناس الذين كانوا يعبدون آلهةً كثيرين معتقدين ان الكواكب السيَّارة وغيرها من النجوم او كلاً من اقسام العالم ايضًا آلهةٌ ولهذا عقَّب الرسول ذلك بقوله «لكن لنا الهٌ واحدٌ»

وعلى الثاني بان الواحد من حيث هو مبدأُ العدد ليس يُحمَل على الله بل على ما وجودُهُ في مادةٍ فقط لان الواحد الذي هو مبدأُ العدد من جنس الرياضيَّات التي وجودها في مادةٍ وانما تجرَّد عن المادة بالاعتبار . واما الواحد المساوق للموجود فهو شيءٌ الهيٌّ لا تعلق لوجوده بالمادة . والله وان لم يكن فيهِ عدمٌ ما الا انه بحسب طريقة تصورنا ليس يُعرَف منا الا بطريق العدم والتنزيه وهكذا لا يمتنع

ان يُحمَل عليهِ بعضُ ما يقال بطريق العدم ككونه غير جسميٍّ وغير متناهٍ وكذا يقال عليهِ انه واحد

الفصلُ الرّابعُ

هل الله في غاية الوحدانية

يُتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس في غاية الوحدانيّة لان الواحد يقال باعتبار عدم الانقسام . والعدم لا يقبل الاكثر والاقل . فاذًا ليس يقال على الله انه اوحدُ من سائر الآحاد

٢ وايضًا يظهر ان ليس شيءٌ غير منقسم باكثر ممّا ليس منقسمًا لا بالفعل ولا بالقوة كالنقطة والوحدة . وانما يقال لشيءٍ واحدٌ من حيث هو غير منقسمٍ . فاذًا ليس الله اوحد من النقطة والوحدة

٣ وايضًا ما هو خيرٌ بذاته فهو في غاية الخيرية فاذًا ما هو واحدٌ بذاته فهو في غاية الوحدة . وكل موجودٍ فهو واحدٌ بذاتهِ كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيّات ك ٤ م ٤ . فاذًا كل موجودٍ فهو في غاية الوحدة . فاذًا ليس الله اوحَد من سائر الموجودات

لكن يعارض ذلك قول برنردوس في كتاب الملاحظة ٥ ب ٨ «ان وحدانية الثالوث الالهي لها المقام الاعلى بين جميع الآحاد»

والجواب ان يقال لمّا كان الواحد هو الموجود الغير المنقسم كان لابدّ لكون شيءٍ في غاية الوحدة من كونه في غاية الموجودية وفي غاية عدم الانقسام . وكلا الامرين متحققٌ في الله لا نه في غاية الموجودية اذ ليس لهُ وجودٌ محدودٌ بطبيعةٍ طارئة عليهِ بل هو عينُ الوجود القائم بنفسه والغير المحدود من وجهٍ وهو ايضًا في غاية عدم الانقسام اذ ليس ينقسم بوجهٍ من وجوه القسمة لا فعلاً ولا قوةً لانه بسيطٌ من جميع الوجوه كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٧ . فاذًا واضحٌ ان الله في غاية الوحدانية

اذًا اجيب على الاوّل بانه وان كان العدم في حد ذاته لا يقبل الاكثرَ والاقلَّ الّا انه من حيث ان مقابله يقبل ذلك تقال العدميَّات ايضاً بحسب الاكثر والاقل . فاذًا بحسبما يكون شيءٌ اكثر او اقل انقساماً بالفعل او بالقوة او غير منقسمٍ بحالٍ يقال لهُ اكثر او اقل وحدةً او في غاية الوحدة

وعلى الثاني بان النقطة والوحدة التي هي مبدأُ العدد ليستا في غاية الموجودية اذ ليس وجودها الا في محلٍ فاذًا ليس شيءٌ منهما في غاية الوحدة لانه كما ان المحلَّ ليس في غاية الوحدة بسبب تغاير العرض والمحل كذلك العرضُ ايضاً

وعلى الثالث بانه وان يكن كل موجودٍ واحدًا بجوهرهِ الا ان جواهر الاشياء ليست متساويةً في اصدار الوحدة لان جوهر بعض الاشياء مركَّب من كثيرٍ وجوهر بعضها غير مركَّبٍ

المبحثُ الثّاني عشرَ

في أنَّ الله كيف يُعرَف منّا — وفيهِ ثلاثةَ عشرَ فصلاً

اذ قد نظرنا في ما تقدَّم في ان الله كيف هو في نفسهِ بقي النظر في انهُ كيف هو في علمنا اي كيف يُعرَف من مخلوقاتهِ والبحثُ في ذلك يدور على ثلاث عشرة مسئلة — ١ هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ ان يرَى ذات الله — ٢ هل يرَى العقلُ الذات الالهية بمثالٍ مخلوقٍ — ٣ هل يمكن رؤية الذات الالهية بعينٍ جسمانية — ٤ هل في جوهرٍ عقليٍّ مخلوقٍ كفاية بقوتهِ الطبيعية على رؤية الذات الالهية — ٥ هل يفتقر العقل المخلوق في رؤية الذات الالهية الى نورٍ مخلوقٍ — ٦ في ان الذين يرون الذات الالهية هل يتفاوتون في كمال رؤيتها — ٧ هل يقتدر عقل مخلوق ان يحيط بالذات الالهية — ٨ في ان العقل المخلوق الذي يرى الذات الالهية هل يعرف فيها جميع الاشياء — ٩ في ان الاشياء التي يعرفها هناك هل يعرفها باشباهٍ — ١٠ هل يعرف دفعةً جميع ما يراه في الله — ١١ هل يقتدر انسانٌ في حال هذه الحيوة ان يرى الذات الالهية — ١٢ هل نقتدر ان نعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي — ١٣ هل يوجد في هذه الحيوة معرفةٌ بالله بالنعمة فوق معرفتهِ بالعقل الطبيعي

الفصلُ الاولُ

هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ ان يرى الله بذاتهِ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يُقال : يظهر انه ليس يقتدر عقلٌ مخلوقٌ ان يرى الله بذاتهِ فقد كتب الذهبيّ الفم في خط ١٤ على قول يوحنا ١ «الله لم يَرَهُ أَحدٌ قطُّ» ما نصُّهُ «ذلك الذي هو الله لم يَرَهُ لا الملائكة ولا روساء الملائكة فضلاً عن الانبياء اذ كيف يقتدر ذو الطبع المخلوق على رؤْية ما ليس مخلوقاً» وقال ديونيسيوس ايضاً في كلامهِ على الله في الاسماء الالهية ب ١ «ليس يناله شعورٌ ولا خيالٌ ولا رأيٌ ولا عقلٌ ولا علمٌ»

٢ وايضاً كلُّ غير متناهٍ فهو من حيث هو كذلك مجهولٌ . والله غير متناهٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ فهو اذن مجهولٌ في حد نفسه

٣ وايضاً ان العقل المخلوق لا تتعلَّق معرفته الا بالموجودات لان اوَّل ما يقع في تصور العقل هو الموجود والله ليس موجوداً بل فوق الموجودات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ و ٢ . فهو اذن ليس معقولاً بل فوق كل عقلٍ

٤ وايضاً لابدَّ من وجود معادلةٍ ما بين العارف والمعروف اذ المعروف كمالٌ للعارف . ولا معادلة بين العقل المخلوق والله فان بينهما بوناً غير متناهٍ . فاذاً ليس يقتدر العقل المخلوق ان يرى ذات الله

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٣ : ٢ «سنعاينه كما هو»

والجواب ان يقال لمَّا كان كل شيءٍ معروفاً بحسب كونه موجوداً بالفعل كان الله الذي هو فعلٌ صرفٌ لايخالطه قوةٌ معروفاً في حد نفسه غاية المعرفة . وما كان في حد نفسهِ معروفاً غاية المعرفة فليس معروفاً لبعض العقول بسبب مجاوزة المعقول طور العقل كما ان الشمس التي في غاية المنظورية لايمكن ان تُنظَر من الخفاش بسبب زيادة نورها . وقد اعتبر بعضٌ هذا فذهبوا الى انه ليس يمكن لعقل مخلوق

ان يرى ذات الله لكن هذا غير صحيح لانه لما كانت سعادة الإنسان القصوى قائمةً بفعله الأعلى وهو فعل العقل فلولم يكن ممكناً للعقل المخلوق اصلاً ان يرى ذات الله فاما انه لن ينال السعادة اصلاً اوان سعادته قائمةٌ بغير الله وهذا غريبٌ عن الايمان لان الكمال الأقصى للخليقة الناطقة قائمٌ بما هو مبدأُ وجودها لان كل شيءٍ كاملٌ على قدر ما هو قريبٌ من مبدئه . وهو ايضاً غريبٌ عن الصواب لان الانسان متى رأى معلولاً تشوق طبعاً الى معرفة علته ومن هنا ينشأ التعجب في الناس . فاذاً لو كان عقل الخليقة الناطقة لايقتدر ان يدرك العلة الأولى للاشياء لبقي شوق الطبيعة على غير طائلٍ . فاذاً ينبغي التسليم مطلقاً بان السعداء يرون ذات الله

اذاً اجيب على الاوّل بان الكلام في الشاهدين الموردين انما هو على رؤية الاحاطة ولذا قدّم ديونيسيوس على كلامه هذا بلا توسطٍ قوله «ليس يحيط بهِ احدٌ البتة وليس يناله شعور الخ والذهبيُّ الفم عقّب كلامه المذكور بقولهِ «يريد بالرؤية هنا تعقل الآب والاحاطة بهِ بغاية اليقين على قدر تعقل الابن للآب واحاطته بهِ»

وعلى الثاني بان غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المستكملة بالصورة مجهولٌ في حد نفسه لان كل معرفةٍ فانما تحصل بالصورة . واما غير المتناهي الذي من جهة الصورة الغير المتحددة بالمادة فهو في حد نفسه معلوم غاية العلم . والله انما هو غير متناهٍ بهذا المعنى لا بالمعنى الاوّل كما يتضح مما مرّ في مب ٧ ف ١

وعلى الثالث بأن الله ليس يقال له غير موجود بمعنى انه لا وجود له اصلاً بل لانه فوق كل موجودٍ من حيث انه نفس وجودهِ فلا يلزم انه لا يمكن معرفته اصلاً بل انه يتجاوز كل معرفةٍ اي انه لا يحاط بهِ

وعلى الرابع بان المعادلة تقال على ضربين الاوّل نسبة كمٍّ الى آخر على وجه معيّن وبهذا المعنى كان المضاعف والمثلّث الاضعاف والمتساوي انواعاً للمعادلة .

والثاني نسبة شيء الى آخر على ايّ وجهٍ كان وبهذا المعنى يجوز ان تكون الخليقة معادلةً لله من حيث ان لها اليهِ نسبة المعلول الى العلة والقوة الى الفعل · وعلى هذا فالعقل المخلوق يمكن ان يكون معادلاً لمعرفة الله

الفصلُ الثاني

هل يرى العقلُ المخلوقُ ذات الله بشبهٍ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقــال: يظهر ان العقل المخلوق يرى ذات الله بشبهٍ فقد قيل في ١ يو٣ : ٢ «انّا نعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لانا سنعاينه كما هو»

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١١ «متى عرفنا الله يحصل فينا شبهٌ له»

٣ وايضاً ان العقل بالفعل هو المعقول بالفعل كما ان الحسّ بالفعــل هو المحسوس بالفعل وما ذاك الا من حيث يصير شبهُ الشيء المحسوس صورةً للحسّ وشبهُ الشيء المعقول صورةً للعقل · فاذاً اذا كان العقل المخلوق يرى الله بالفعل فلا بدّ ان يراه بشبهٍ ما

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٩ «ان قول الرسول: الآن ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز : يحتمل ان يكون قد اراد فيه بالمرآة واللغز الاشباه المناسبة لتعقل الله ايّاً كانت» ورؤية الله بالذات ليست رؤيتهُ باللغز او بالمرآة بل قسيمةً لها · فاذاً الذات الالهية لا تُرى بشبهٍ

والجواب ان يُقال لا بدّ للرؤية الحسية والعقلية من امرين القوة الباصرة واتحاد المُبصَر بالبصر اذ لا تحصل الرؤية بالفعل الّا بحصول المرئي على نحوٍ من الانحاء في الرائي · وتبيّن في الجسمانيات انه لا يمكن حصول المرئي في الرائي بهويّته بل بشبههِ فقط كما ان ما يوجد بالعين وتحصل بهِ رؤية الحجر بالفعل هو شبهُ الحجر لا جوهرهُ · اما اذا كان شيءٌ واحد بعينهِ هو مبدأ القوة الباصرة وهو المُبصَر فيجب ان يحصل

منه المُبصِر على القوة الباصرة وعلى الصورة التي بها يبصر . وواضحٌ ان الله هو مبدع القوة العاقلة وأنه يمكن ان يُرَى من العقل ولمّا لم تكن القوة العاقلة التي للخليقة هي ذات الله بقي انها شبهٌ مشاركٌ له لكونه العقل الاوّل ولذلك ما يقال للقوة العقلية التي للخليقة نورٌ معقولٌ كانما هو فرعٌ للنور الاول سواءٌ حُمِلَ ذلك على القوة الطبيعية اوعلى كمالٍ زائدٍ عليها من قبيل النعمة اوالمجد . فاذًا لا بدَّ لرؤْية الله من شبهٍ له من جهة القوة الباصرة به يقوى العقل على رؤْيته تعالى . واما من جهة المُبصَر الذي لا بدّ ان يتحد على نحوٍ ما بالمُبصِر فلا يمكن رؤْية ذات الله بشبهٍ مخلوقٍ اما اولاً فلانه ليس يمكن اصلاً معرفة الامور العالية بأَشباه الرتبة السافلة على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ كما ليس يمكن معرفة ذات الشيء الغير الجسمي بمثال الجسم . فاذًا بالأَولى ليس يمكن رؤْية ذات الله بمثالٍ مخلوقٍ ايَّ مثالٍ كان . واماً ثانياً فلأَن ذات الله هي نفس وجوده كما تقرَّر في مب ٣ ف ٤ وهذا لا يمكن ان يصح في حقّ شيء من الصور المخلوقة . فاذًا لا يمكن أن تكون صورة مخلوقة شبهاً ممثلاً ذات الله للرائي . واما ثالثاً فلان الذات الالهية شيء غير محصورٍ حاوٍ في نفسه على وجهٍ اعلى كل ما يمكن التعبير عنه او ادراكهُ من العقل المخلوق وهذا لا يمكن اصلاً تمثيله بمثال مخلوق لان كل صورةٍ مخلوقةٍ فهي محدودةٌ الى حقيقةٍ ما كحقيقة الحكمة او القوة او الوجود او نحو ذلك . فاذًا القولُ بان الله يُرَى بشبهٍ قولٌ بان الذات الالهية لا تُرَى وهو باطلٌ . فاذًا ينبغي ان يقال لا بدّ لرؤْية ذات الله من شبهٍ ما من جهة القوة الباصرة وهو نور المجد الالهي الذي يقوِّي العقلَ على رؤْية الله والذي اليهِ اشير بقوله في مز ٣٥ : ١٠ «بنورك نعاين النور» الا انه لا يمكن رؤْية ذات الله بشبهٍ مخلوقٍ يمثّل الذات الالهية كما هي في نفسها

اذًا اجيب على الاوّل بان الكلام في تلك الآية على الشَبهِ الحاصل بمشاركة

نور المجد

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على معرفة الله التي يُحصَل عليها في هذه الدنيا

وعلى الثالث بان الذات الالهية هي نفس وجودها فكما ان سائر الصور المعقولة التي ليست نفس وجودها تتحد بالعقل باعتبار وجودٍ ما بهِ تصوّر العقل وتجعله بالفعل كذلك الذات الالهية تتحد بالعقل المخلوق جاعلة بنفسها العقل بالفعل عقلاً بالفعل

الفصلُ الثالثُ

هل يمكن روية ذات الله باعين جسمانية

يُتخطّى الى الثالث بان يُقال: يظهر انه يمكن رؤْية ذاتِ الله بعينٍ جسمانيَّة فقد قيل في ايوب ١٩: ٢٦ «في جسدي اعاين الهي» وفي ٤٢: ٥ «كنت قد سمعتك سمع الأُذُن امَّا الان فعيني قد رأتك»

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في الكتاب الاخير من مدينة الله ب ٢٩ «ستكون اذن تلك الاعينُ (يعني المجدة) من زيادة القوة لا بحيث تكون احدَّ نظرًا من الحيات والنسور (لان هذه الحيوانات بالغةً ما بلغت حدة بصرها لا تقدر ان ترى شيئاً غيرَ الاجسام) بل بحيث ترَى غير الجسمانيات ايضاً» وكل من يقدر ان يرى غير الجسمانيات فيقدر ان يترقى الى رؤْية الله . فاذاً العينُ المجَّدة تقدر ان ترى الله

٣ وايضاً ان الله يمكن ان يُرَى من الانسان رؤْيةً وهميَّة فقد قيل في اش ٦: ١ رأيت السيد جالساً على عرشٍ الآية . ومنشأُ الرؤْية الوهمية الحسُّ لان الخيال حركةٌ صادرة عن الحسّ بالفعل كما في كتاب النفس ٣ ب ٣ م ١٦٠ فاذاً يمكن ان يُرَى الله بالرؤْية الحسية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتابه الى باولينا في رؤية الله رسا ٤٧ ب ٩ «الله لم يرَهُ احدٌ قطُّ لا في هذه الحيوة كما هو ولا في حيوة الملائكة كهذه المرئيَّات المشاهدة برؤية جسمانية»

والجواب ان يقال يستحيل رؤية الله بحاسة البصر او غيرها من المشاعر او بقوة جارحةٍ حسية ايَّةً كانت لان كل قوةٍ كذلك فهي فعل آلةٍ جسمانية كما سيأتي في الفصل التالي وفي مب ٧٨ والفعل يكون معادلاً لما هو فعلهُ . فاذًا ليس يمكن لمثل هذه القوّة ان تتعدّى الجسمانيات . والله ليس في جسمٍ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ١ . فاذًا لا تجوز عليه الرؤية لا بالحسّ ولا بالوهم بل بالعقل فقط

اذًا اجيب على الاوّل بان ليس المراد بقولهِ «في جسدي اعاينُ الهي» انه سيرى الله بعين الجسد بل انه سيراه بعد القيمة وهو لابس الجسد . وكذا المراد بالعين في قولهِ «اما الآن فعيني قد رأتك» عين العقل كما قال الرسول في افس ١ : ١٧ — ١٨ « ليعطيكم روحَ الحكمة في معرفته . انارةَ عيون قلوبكم»

وعلى الثاني بان كلام اوغسطينوس هناك على سبيل البحث وشرطيٌّ بدليل قوله قبله «اذن ستكون (اي الاعين المجدة) ذات قوةٍ أُخرى اعظم جدًّا من هذه اذا رؤيت بها تلك الطبيعة الغير الجسمية» الا انه قد جزم بذلك بقوله بعده «من المحتمل كثيرًا اننا سنرى حينئذٍ الاجرام العالمية التي في السماء الجديدة والارض الجديدة بحيث نرى الله على غاية الجلاء حاضرًا في كل مكانٍ ومدبرًا جميع الكائنات حتى الجسمانيَّات ايضًا لا كما تُبصَر الآن غير منظورات الله اذ أُدركت بالمبروآت بل كما اننا متى ابصرنا من نعيش بينهم من الناس الاحياء المزاولين الحركات الحيوية فلا نعتقد في الحال انهم احياء فقط بل نراهم كذلك ايضًا» وبهذا يتضح ان مراده بذلك ان الاعين المجدة سترى الله كما ترى الان اعيننا حيوة حيٍّ ما . والحيوة لا تُرى بعين جسمانية كالمرئي بالذات بل كالمحسوس بالعرض الذي ليس يُدرَك

بالحسّ بل يُدرك مع الحسّ حالاً بقوة أُخرى . اما انه حالما تُرَى تلك الاجسام تُدرَك الحضرة الالهية منها بالعقل فمنشأهُ امران صفاء العقل وسطيع النور الالهي في الاجسام المتجددة

وعلى الثالث بانه في الرؤية الوهمية لا تُرَى ذات الله بل انما يتكوَّن في الوهم صورةٌ ممثلة لله في شبهٍ ما على نحو ما تُوصَف الالهيات في الكتاب الالهي بالمحسوسات مجازاً

الفصلُ الرَّابعُ

هل يقتدر عقلٌ مخلوقٌ ان يرى الذات الالهية بقوتهِ الطبيعية

يُتخطَّى الى الرَّابع بان يقال : يظهر ان عقلاً مخلوقاً يقتدر ان يرى الذات الالهية بقوته الطبيعية فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « الملاكُ مرآةٌ جليّةٌ صقيلةٌ جدًّا مرتسمٌ فيها جمال الله كلهُ على نحوٍ ما » وكلُّ شيء يُرَى حال رؤْية مرآتهِ . فاذاً لمَّا كان الملاك يعقل نفسه بقوته الطبيعية ظهر انه يعقل بها الذات الالهية ايضاً

٢ وايضاً ما كان في غاية المنظورية فهو اقل منظوريةً لنا بسبب نقص بصرنا الجسماني او العقلي لكن عقل الملاك ليس يحتمل نقصاً فاذاً لما كان الله في حد نفسه في غاية المعقولية ظهر انه في غاية المعقولية للملاك . فاذاً اذا كان الملاك يقتدر ان يعقل بقوته الطبيعية المعقولات الأُخر فبالاولى ان يعقل بها الله

٣ وايضاً ان الحسّ الجسمي ليس في قوته ان يترقَّى الى تعقل الجوهر الغير الجسمي لانه فوق طبعه فلو كانت رؤْية الله بذاتهِ فائقةً طبع كل عقلٍ مخلوقٍ لاستحال في ما يظهر على كل عقلٍ مخلوقٍ التوصل الى رؤْية ذات الله وهذا باطلٌ كما يتضح مما مرَّ في ف ١ . فاذاً يظهر ان رؤْية الذات الالهية طبيعيةٌ للعقل المخلوق

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « موهبة الله هي الحيوة الابديَّة »

والحيوةُ الابديّةُ قائمةٌ برؤية الذات الالهية كقوله في يو ١٧ : ٣ هذه هي الحيوة الابدية أن يعرفوك انت الاله الحقّ وحدك الخ فاذًا العقل المخلوق انما يقتدر ان يرى الذات الالهية بالنعمة لا بالطبع

والجواب ان يقال يستحيل ان عقلاً مخلوقاً يرى ذات الله بقوته الطبيعية لان المعرفة تحدث بحسب حصول المعروف في العارف · والمعروفُ يحصل في العارف بحسب حال العارف · فاذًا كلُّ عارفٍ فمعرفته بحسب حال طبعه فاذًا اذا كان حال وجود شيء معروفٍ متجاوزًا حال طبع العارف وجب ان يكون معرفة ذلك الشيء فوق طبع ذلك العارف · والاشياء لها احوالٌ متكاثرةٌ من الوجود فمنها ما لا وجود لطبيعته الا في مادّةٍ شخصيةٍ بعينها وهو الجسمانيّات باسرها ومنها ما طبيعته قائمةٌ بنفسها لا في مادّةٍ وليس مع ذلك نفس وجودهِ بل حاصلاً على الوجود وهو الجواهر الغير الجسمية التي نسميها ملائكة ومنها ما هو نفس وجودهِ القائم بنفسه وهذه الحال من الوجود خاصةٌ بالله وحده · فاذًا ما ليس له وجود الاّ في مادّةٍ شخصيّةٍ فمعرفته طبيعيةٌ لنا لان نفسنا التي بها نعرف هي صورةُ مادّةٍ ولها مع ذلك قوتان داركتان احداها فعلُ آلةٍ جسمانية وهذه تعرف بطبعها الاشياء بحسب وجودها في المادّة الشخصية ولذا كان الحسّ لا يدرك الاّ الجزئيّات والثانية هي العقل الذي ليس فعــلاً لآلةٍ جسمانية ولذا كان لنا من طبعنا ان ندرك بالعقل الطبائع التي ليس لها وجودٌ الا في مادّةٍ شخصيّة لكن لا بحسب وجودها في المادّة الشخصية بل بحسب تجردها عنهـا باعتبار العقل · فاذًا لنا ان ندرك بالعقل هذه الاشياء بوجهٍ كليّ مما هو فوق قوة الحسّ · واما العقــل الملَكي فانه يدرك بطبعه الطبائع الموجودة لا في مادّةٍ مماَّ يتقاصر عنه عقل النفس الانسانية في حال هذه الحيوة الحاضرة المتصلة فيها النفس بالبدن · فيبقى اذًا ان معرفة الوجود القائم بنفسه انما هي طبيعيةٌ للعقل الالهي وحده وانها فائقةُ القوة الطبيعية لكل عقلٍ مخلوقٍ اذ ليس خليقةٌ نفسَ وجودها بل كل

خليقة حاصلة على الوجود بالمشاركة . فاذًا ليس في قوة عقلٍ مخلوقٍ ان يرى الله بذاتهِ الا من حيث يتحد به الله بنعمته كمعقولٍ منه

اذًا اجيب على الاوَّل بان الطريق الطبيعي للملاك في معرفة الله انما هو ان يعرفه بشبههِ المنعكس فيه لكن معرفة الله بشبهِ مخلوقٍ ليست معرفة ذات الله كما اسلفناه في ف ٢ فاذًا ليس يلزم ان الملاك يقتدر ان يعرف ذات الله بقوته الطبيعية

وعلى الثاني بان عقل الملاك انما لا يكون فيه نقص اذا اعتُبِرَ النقص بالمعنى العدَمي وهو خلوُّه عمَّا من شأنه ان يكون له اما اذا اعتُبِرَ النقص بالمعنى السلبي فكل خليقةٍ ناقصةٌ بهذا المعنى بالنسبة الى الله ما دامت خاليةً عن ذلك السموّ الذي فيهِ

وعلى الثالث بان حاسَّة البصر لكونها مادية محضةً لا يمكن ترقيها اصلاً الى شيءٍ مجرَّدٍ واما العقــل الانساني او الملكيُّ فلكونه مترفعاً بطبعه عن المادة نوعاً من الترفع يمكن ان يتجاوز بالنعمة طبعه ويرتقي الى شيءٍ اعلى يدل على ذلك ان البصر لا يمكن له اصلاً ان يدرك في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف اذ لا يمكن له اصلاً ان يدرك الطبيعة الا متحصلةً بمشخِّصاتها الخاصَّة . اما عقلنا فيمكن له ان يلاحظ في حال التجريد ما يدركه في حال التاليف لانه ولو أدرك الاشياء التي لها صورة في المادَّة الا انه يحلل المركَّب اليهما ويلاحظ الصورة في نفسها . وكذا عقل الملاك فانه وان عرف بطبعه الوجود المؤلَّف في طبيعةٍ ما الا انه يقدر مع ذلك ان يميز بعقلهِ الوجود بادراكهِ ان ذلك الشيء غيرٌ ووجوده غيرٌ ولذا لمَّا كان من من شأن العقل المخلوق ان يدرك بطبعه الصورةَ المؤلَّفة والوجودَ المؤلَّف في حال التجريد بطريقة التحليل كان له ان يرتقي بالنعمة الى ادراك الجوهر المفارق القائم بنفسه والوجودِ المفارق القائم بنفسه

الفصلُ الخامسُ

هل يفتقرُ العقلُ المخلوقُ في رؤية ذات الله الى نورٍ مخلوقٍ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهران العقل المخلوق ليس يفتقر في رؤية ذات الله الى نورٍ مخلوقٍ لان ما كان من المحسوسات نيّرًا بذاته فليس يُفتقَر في رؤيته الى نورٍ آخر فاذًا كذلك الحال في المعقولات · والله نورٌ معقولٌ · فاذًا ليس يُرَى بنورٍ مخلوقٍ

٢ وايضاً متى رُؤِي الله بواسطةٍ فليس يُرَى بحقيقته · وهو متى رُؤِيَ بنورٍ مخلوقٍ فانهُ يُرَى بواسطةٍ · فاذًا ليس يُرَى بحقيقته

٣ وايضاً ما كان مخلوقاً فلا مانع ان يكون طبيعياً لخليقةٍ ما فلو كانت ذاتُ الله تُرَى بنورٍ مخلوق لأَمكنَ ان يكون هذا النور طبيعياً لخليقةٍ ما فلا تكون تلك الخليقة مفتقرةً في رؤية الله الى نورٍ آخر وهذا محالٌ · فاذًا ليس من الضرورة ان كل خليقةٍ تقتضي لرؤيتها ذات الله نورًا زائدًا

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٥ : ١٠ «بنورك نعاين النور»

والجواب ان يقال كلُّ ما يترقَّى الى ما فوق طبعه فيجب ان يستعد لذلك استعدادًا يفوق طبعهُ كما أنه لو تعيَّن على الهواء ان يقبل صورة النار لوجب ان يستعد لهذه الصورة استعدادًا ما · ومتى رأى عقلٌ مخلوقٌ الله بحقيقته كانت حقيقة الله نفسها هي الصورة المعقولة للعقل فاذًا لابدَّ ان يزاد له استعدادٌ فائقٌ طبعَهُ ليرتقي الى هذه المنزلة العالية ولمَّا لم يكن في قوة العقل المخلوق الطبيعية كفاءٌ لرؤية ذات الله على ما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق وجب ان تزداد له بالنعمة الالهية قوةُ التعقل وهذه الزيادة في القوة العقلية نسميها انارةَ العقل كما يُسمَّى المعقول نورًا او ضياءً وهذا هو النور المرادُ في قولهِ في رؤ ٢١ : ٢٣ «مجد الله انارها» اي جماعة القديسين المعاينين الله · وبهذا النور يصيرون متأَلهين اي امثالاً لله كقولهِ في ١ يو ٣ : ٢ «اذا ظهر نكون

نحن امثاله لانّا سنعاينه كما هو»

اذًا اجيب على الاوّل بان النور المخلوق ضروريٌّ لرؤية ذات الله ليس لان ذات الله تصير به معقولةً فهي معقولةٌ في نفسها بل لان العقل يصير به قادرًا على التعقل على نحو ما تصير القوة اقوى بالملكة على الفعل كما ان النور الجسمانيّ ايضاً ضروريٌّ في البصر الخارجي من حيث يجعل الوسط مشفًّا بالفعل حتى يمكن تحرُّكهُ من اللون

وعلى الثاني بان هذا النور ليس يُقتَضى لرؤية ذات الله على انه شبهٌ يُرَى الله فيهِ بل على انه كمالٌ للعقل مقوٍّ له على رؤية الله ولذا يجوز ان يقال انه ليس واسطةً يُرَى الله فيها بل بها وهذا ليس يمنع رؤية الله بغير توسُّطٍ

وعلى الثالث بان الاستعداد لصورة النار لا يمكن ان يكون طبيعياً الا لما له صورة النار ولذا لا يمكن ان يكون نور المجد طبيعياً لخليقةٍ الا اذا كانت ذات طبيعةٍ الهية وهذا محال لان الخليقة الناطقة تصير بهذا النور شبيهةً بالله كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ السادسُ

في أنّ الذين يرون ذاتَ الله هل يتفاوتون في كمال رؤيتها

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الذين يرون ذات الله لا يتفاوتون في كمال رؤيتها فقد قيل في ١ يو٣: ٢ «سنعاينه كما هو» والله هو على حالٍ واحدةٍ فهو اذن يُرَى من الجميع رؤيةً واحدةً . فاذًا ليس في رؤيته تفاوتٌ

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في ك ٨٣ مب ٣٢ «ليس يمكن ان يتفاوت كثيرٌ في تعقل شيء واحدٍ» وجميع الذين يرون الله بحقيقته فانهم يتعقلون ذاتَ الله لان الله يُرَى بالعقل لا بالحسّ كما مرَّ في ف ٣ فاذًا الذين يرون الذات الالهية لا يتفاوتون في جلاء رؤيتها

٣ وايضاً ان التفوت في كمال رؤية مرئيَّين يمكن حصوله من جهتين اما من جهة

الموضوع المرئي او من جهة قوة الرّائي البصرية فيكون من جهة الموضوع بقبول الموضوع في الرائي على وجهٍ اكمل اي بشبهٍ اكمل وهذا لا محلّ له هنا لان الله ليس يحضر للعقل الرائي ذاتهُ بشبهٍ بل بذاتهِ . فاذاً يبقى انه لو تفاوت الراؤون في كمال رؤيته لكان ذلك بحسب تفاوتهم في القوة العقلية وهكذا يلزم ان من كانت قوته العقلية اعلى طبعاً فانه يراه على وجهٍ اجلى وهذا غير صحيحٍ لان الناس قد وُعِدُوا مساواة الملائكة في السعادة

لكن يعارض ذلك ان الحيوة الابدية قائمةٌ برؤية الله كقوله في يو ١٧ : ٣ هذه الحيوة الابدية ان يعرفوك الآية فلو كان الجميع يرون ذات الله في الحيوة الابدية على السواء لكان الجميع على حالٍ متساوية وهذا منافٍ لقول الرسول في ١ كور ١٥ : ٤١ «لان نجماً يمتاز عن نجمٍ في المجد»

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته يتفاوتون في كمال رؤيته لكن هذا لا يكون بتفاوت شبه الله فيهم بان يكون في الواحد اكملَ منه في الآخر لان تلك الرؤية لن تكون بشبهٍ كما اسلفناه في ف ٢ بل انما يكون بتفاوت القوة العقلية فيهم بان يكون عقل الواحد اقوى على رؤية الله من عقل الآخر . والقوة على رؤية الله ليست طبيعيةً للعقل بل انما تحصل له بنور المجد الذي يجعل العقل متألهاً نوعاً من التألّه كما يتضح مما مرّ في الفصل السابق وعلى هذا فالعقلُ الاوفر اشتراكاً في نور المجد اكمل رؤيةً لله وسيكون اوفر اشتراكاً في نور المجد من كان اوفر محبةً اذ حيثما كانت المحبةُ اعظمَ كان الشوق اشدّ والشوقُ يؤهِّل المشتاق ويُعدُّه على نحوٍ ما الى قبول ما يشتاقه . فاذاً من كان اوفر محبةً كان اكمل رؤيةً لله واوفى سعادةً

اذاً اجيب على الاوّل بان لفظ كما في قوله : سنعاينه كما هو : معيّنٌ لحال الرؤية من جهة المرئي فيكون المعنى انّا سنعاينه موجوداً كما هو لاننا سنعاين وجوده الذي هو نفس ذاته وليس معيّناً لحال الرؤية من جهة الرائي حتى يكون المعنى ان حال

الرؤية سيكون كاملاً ككمال حال الوجود في الله

وبذلك يتضح حلُّ الاعتراض الثاني ايضاً لان القول بانه ليس يتفاوت كثيرٌ في تعقل شيء واحدٍ انما يصدق اذا اعتُبِرَ بالنظر الى حال الشيء المعقول لان كل من يتعقّل شيئاً على خلاف ما هو عليه فليس بمتعقلٍ له حقيقةً لا اذا اعتُبِرَ بالنظر الى حال التعقل لجواز ان يكون تعقلُ الواحدِ اكمل من تعقل الآخر

وعلى الثالث بان اختلاف الرؤية لن يحصل من جهة الموضوع لان موضوع رؤية الجميع سيكون واحداً بعينه وهو ذات الله ولا من اختلاف الاشتراك في الموضوع باشباهٍ متباينة بل من اختلاف قوة العقل لا الطبيعية بل المجيدة كما تقدم في ف ١

الفصلُ السابعُ

في ان الذين يرون الله بذاتهِ هل يحيطون به

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الذين يرون الله بذاته يحيطون به فقد قال الرسول في فيل ٣:١٢ «اسعى لعلي احيط[1]» وهو لم يكن يسعى باطلاً فقد قال هو نفسه في ١ كور ١٩ : ٢٦ «فاسابق انا لا على الارتياب» فهو اذن يحيط بالله وكذا بجامع الدليل غيرُهُ ممن دعاهم الى ذلك بقوله «فسابقوا انتم حتى تحيطوا»

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتابه الى باولينا ب ٩ «انما يُحاط بما يُرَى كلُّهُ بحيث لا يخفى شيءٌ منه على الرَّائي» . واذا كان الله يُرَى بذاته فهو يُرَى كلُّهُ ولا يخفى شيءٌ منه على الرائي لكونه بسيطاً . فاذاً كل من يَرى الله بذاته فانه يحيط به

٣ وايضاً لو قيل انه يُرَى كلُّهُ لكن لا بالكلية يعارضه ان بالكلية يدل اما على حال الرائي او على حال المرئي . ومن يَرَى الله بذاته فانه يراه بالكلية سواءٌ دلَّ ذلك على حال المرئي لانهُ يراه كما هو وعلى ما مرَّ في الفصل السابق او على حال الرائي لان العقل سيرى ذات الله بكل قوته . فاذاً كل من يرى الله بذاتهِ فانه يراه بالكلية

[1] وفي الترجمة العربية : لعلي أُدرك

فاذًا يحيط بـه

لكن يعارض ذلك قول ار ٣٢ : ١٨ «انت الجبَّارُ العظيمُ الطائق الذي ربُّ الجنود اسمه . العظيمُ في المشورة والغيرُ المحاط بهِ بالفكر» فاذًا ليس يمكن ان يُحاط بهِ

والجواب ان يقال ان الاحاطة باللّٰه مستحيلةٌ على كل عقلٍ مخلوقٍ وادراكهُ بالعقل على اي وجهٍ كان سعادةٌ عظيمةٌ كما قال اوغسطينوس في كلمة الرب خط ٣٨ ب ٣ . ولبيـان ذلك يجب ان يُعلَم انهُ انما يُحاط بما يُدرَك بكمالهِ وانما يُدرَك بكمالهِ ما يُدرَك على قدر ما يقبل الادراك في حدّ نفسـه . فاذًا ما يقبل في حدّ نفسه الادراك بعلمٍ برهانيٍ اذا ذُهِبَ فيه مذهبًا ناشئًا عن دليلٍ ظنّيٍ فلا يكون محاطًا بهِ كما ان من يعلم بالبرهان ان المثلّث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين فانه يحيط به ومن يذهب الى ذلك على وجهٍ ظنّيٍ استنادًا على مجرّد قول الحكماء او الاكثرين بهِ فلا يكون محيطًا به لانه ليس يبلغ في ادراكهِ تلك الحال الكاملة التي بهـا يقبل الادراك في حد نفسهِ . وليس في قوة عقلٍ مخلوقٍ ان يبلغ في ادراك الذات الالهية تلك الحال الكاملة التي بها تقبل الادراك في حدّ نفسها . وبيان ذلك ان كل شيءٍ انما يقبل الادراك على حسبما هو موجودٌ بالفعل . فاذًا اللّٰه الذي وجودُهُ غير متناهٍ كما مرّ بيانه في مب ٧ ف ٢ يقبل في حد نفسه ادراكًا غير متناهٍ وليس لعقـلٍ مخلوقٍ ان يدرك اللّٰه ادراكًا غير متناهٍ لان العقل المخلوق يدرك الذاتَ الالهيـة ادراكًا اكثر او اقلَّ كمالًا بحسب كثرة اوقلة ما يفاض عليه من نور المجد ولما لم يكن ممكنًا لنور المجد المخلوق المقبول في ايّ عقلٍ مخلوق ان يكون غيرمتناهٍ لم يكن ممكنًا ان عقلًا مخلوقًا يدرك اللّٰه ادراكًا غيرمتناهٍ . فاذًا ليس يمكن ان يحيط باللّٰه

اذًا اجيب على الاوّل بان الاحاطة تقال على ضربين احدهما بالحصر والحقيقة بمعنى ان يكون شيءٌ متضمنًا في المحيط وعلى هذا المعنى لا يمكن ان يُحاط باللّٰه اصلًا لا بالعقل ولا بغيره لانه لكونه غيرمتناهٍ لا يمكن تضمنه في متناهٍ بحيث ان شيئًا

متناهياً يحويهِ على وجهٍ غير متناهٍ كما انه هو غير متناهٍ وهذا الضربُ من الاحاطة هو المراد في بحثنا هذا · والثاني بالفساحة بمعنى ان يكون المراد بالاحاطة ما يقابل السعي للامر لان من ادركَ واحداً اذا امسكهُ قيل احاط بهِ وعلى هذا المعنى يحاط باللهِ من القديسين كقوله في نش ٣ : ١٤ «امسكتهُ ولستُ أُطلقهُ » وهذا هو المرادُ بالاحاطة الواردة في آيتي الرسول · والاحاطة بهذا المعنى صفةٌ من صفات النفس الثلاث محاذيةٌ للرجاء محاذاةَ الرؤْية للايمان والتمتع للمحبّة اذ لسنا نمسك او نمتلك في هذا العالم كل ما نراه فقد نرى ما هو بعيدٌ عنا او ما ليس في يدنا · وايضاً فليس كل ما نملكه نتمتّع به اما لعدم التذاذنا به اوَ لعدم كونه غاية شوقنا القصوى بحيث يملأه ويسكنهُ واما القديسون فانهم يملكون هذه الثلثة في الله لانهم يرونه وبرؤْيتهم اياه يمسكونه حاضراً لهم لاستطاعتهم دائماً على رؤْيته وبامساكهم اياه يتمتعون به على انه الغاية القصوى المالئة شوقهم

وعلى الثاني بان الله ليس يقال له غير محاطٍ به لان شيئاً منه لا يُرَى بل لانه لا يُرَى بكمالهِ كما يقبل الرؤْية في حدّ نفسهِ كما انه لو عُلمَت قضيةٌ برهانيةٌ بدليلٍ ظنّيٍ لا يكون شيءٌ منها كالموضوع او المحمول او التأليف غير معلومٍ بل تكون كلها غير معلومةٍ بكمالها كما تقبل المعلومية في حدّ نفسها ولذا قال اوغسطينوس في تحديده الاحاطة في المحل المُورَد في الاعتراض انما يُحاط بالرؤْية بما يُرَى كلّه بحيث لا يخفى شيءٌ منه على الرائي او بما يمكن ان يطيف البصر بجميع اطرافه او يُحدَق به اذ انما يطيف البصر بجميع اطراف شيء متى بُلغَ الى النهاية في حال ادراكه

وعلى الثالث بان بالكلية يدل على حال الموضوع لا بمعنى ان حال الموضوع لا تقع كلها تحت المعرفة بل لان حال الموضوع غير حال العارف فاذاً من يَرَى الله بحقيقته يَرَى فيه انه موجودٌ بلا نهايةٍ ومعروفٌ بلا نهايةٍ ولكنه ليس يلائمه هذه الحال الغير المتناهية اي ان يَعرِفَ بلا نهايةٍ كما يمكن لعالمٍ ان يعلم بدليلٍ ظنّيٍ ان

قضيةً برهانيةً وان لم يعلمها بطريق البرهان

الفصلُ الثامنُ

في ان الذين يرون الله بذاتهِ هل يرون فيهِ جميع الاشياء

يُتخطَّى الى الثامن بان يُقال: يظهر ان الذين يرون الله بذاته يرون فيه جميع الاشياء فقد قال غريغوريوس في محا ٤ ب ٣٣ «ايُّ شيءٍ لا يراه الذين يرون رائي جميع الاشياء» والله هو رائي جميع الاشياء. فاذًا الذين يرونه يرون جميع الاشياء

٢ وايضاً كل من ينظر في المرآة فانه يرى ما يلمع فيها. وجميع ما يحدث او يمكن حدوثه فانه يلمع في الله لمعانهُ في مرآةٍ لان الله يعلم في نفسه جميع الاشياء. فاذًا كل من يرى الله فانه يرى جميع ما هو موجودٌ وما يمكن وجوده

٣ وايضاً من يعقل الاعظم فانه يقدر ان يعقل الادنى كما في كتاب النفس ب ٤ م ٧. وكل ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فهو ادنى من ذاته. فاذًا كل من يعقل الله فانه يقدر ان يعقل جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله

٤ وايضاً ان الخليقة الناطقة تشتاق طبعاً الى العلم بجميع الاشياء فاذا كانت لا تعلم جميع الاشياء برؤْية الله لا يخمد شوقها الطبيعي فلا تكون سعيدةً برؤْية الله وهذا باطلٌ. فهي اذن برؤْية الله تعلم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك ان الملائكة يرون الله بذاته ومع ذلك لا يعلمون جميع الاشياء لان الملائكة الأَدنينَ يتطهرون من الجهل من الملائكة الأَعلَينَ كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧. وايضاً فهم لا يعلمون الحوادث المستقبلة وخواطر القلوب فان هذا خاصٌّ بالله وحده. فاذًا ليس كل من يرى ذات الله يرى جميع الاشياء

والجواب ان يقال ان العقل المخلوق برؤْيته الذات الالهية لا يرى فيها جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله فواضحٌ ان شيئاً يُرَى في الله بحسب وجوده فيه وجميع ما

سوى الله موجودٌ فيه وجود المعلولات بالقوة في علتها فاذًا انما تُرَى جميع الاشياء في الله كما تُرَى المعلولات في علتها وواضحٌ انه كلما كانت روية علةٍ اكمل امكن ان يُرى فيها معلولاتٌ اكثر فان الذكيَّ العقل متى عَرَضَ له مبدأٌ برهانيٌّ حصَلَ منه في الحال نتائج كثيرة مما لا يتهيأ لذي العقل الاضعف بل لابدَّ ان يبيّن له كل امرٍ على حياله فاذًا العقل الذي يحيط بالعلة بالكلية هو الذي يقدر ان يدرك فيها جميع معلولاتها وجميع حقائق معلولاتها . لكن ليس لعقلٍ مخلوقٍ ان يحيط بالله بالكلية كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق . فاذًا ليس لعقلٍ مخلوقٍ ان يدرك برؤيته الله جميع ما يفعله الله او يمكن ان يفعله والَّا لاحاطَ بقدرته بل ان عقلاً على قدر ما تكون رؤيته لله اكمل يدرك مما يفعله الله او يمكن ان يفعله اكثر

اذًا اجيب على الاول بان مراد غريغوريوس بيان كفاية الموضوع اي الله الذي باعتباره في نفسه يحوي جميع الاشياء ويعلنها بالكفاية لكن ليس يلزم من ذلك ان كل من يرى الله يدرك جميع الاشياء لعدم احاطته به بكماله

وعلى الثاني بان الناظر في المرآة ليس من الضرورة ان يرى جميع ما فيها الا اذا احاط نظرهُ بها

وعلى الثالث بانه وان تكن رؤية الله اعظم من رؤية جميع ما سواه الا ان رؤيته بحيث يُدرَكُ فيه جميع الاشياء اعظم من رؤيته بحيث لا يُدرَك فيه جميعها بل اقلُّها او اكثرها فقد حققنا قريبًا في جرم الفصل ان كثرة ما يُدرَك في الله تابعةٌ لرؤيته على وجهٍ اكمل او اقل كمالاً

وعلى الرابع بان الخليقة الناطقة انما تشتاق طبعًا الى معرفة جميع ما يختص بكمال العقل وذلك انواع الاشياء واجناسُها وحقائقُها مما يراه في الله كل من يرى الذات الالهية . واما معرفة ما سوى ذلك من الافراد وخواطرها وافعالها فليست من كمال العقل المخلوق وليس ينزع الى ذلك شوقهُ الطبيعي وكذا ليس من كمال العقل ايضاً

معرفة ما ليس موجوداً لكن يمكن ابداعه من الله ومع ذلك فلو كان العقل لا يرى الا الله الذي هو مصدرُ ومبدأُ كل وجودٍ وحقٍ لكان يمتلئ بذلك شوقه الطبيعيَ الى العلم بحيث لا يلتمس شيئاً آخر ولكان سعيداً وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ «تعساً للانسان الذي يعرف جميع تلك الاشياء (يعني المخلوقات) ولكنه يجهلك وسعداً لمن يعرفك وان جهلها واما من يعرفك واياها فليس هو بها اسعد بل انما هو سعيدٌ بك وحدك»

الفصلُ التاسعُ

في ان ما يُرَى في الله من رائي الذات الالهية هل يُرَى بأشباهٍ

يُتخطَّى الى التاسع بان يُقال: يظهر ان ما يُرَى في الله من رائي الذات الالهيــة يُرَى باشباهٍ لان كل معرفةٍ تحصل بمشابهة العارف للمعروف فان العقل بالفعــل يصير نفس المعقول بالفعل والحس بالفعل يصــير نفس المحسوس بالفعل من حيث يكون شبهه صورة له كما ان شبه اللون صورةٌ للحدقة . فاذاً اذا كان عقل من يرى الله بذاته يعقل في الله بعض المخلوقات فلا بدّ ان تكون اشباهها صورةً له

٢ وايضاً ما نراه من قبلُ فانه يعلق في حافظتنا . على ان بولس الذــي رأى في جذبه ذاتَ الله كما قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ١٢ ب ٣ و ٢٨ بعد ان انقطع عن رؤيتها تذكَّر كثيراً مما كان قد رآه في ذلك الجذب فقد قال في ٢ كور ١٢ : ٤ «سمعتُ كلماتٍ سرية لا يحلُّ لانسانٍ ان ينطق بها» فاذاً لا بد من القول بانه قد بقي في عقله بعضُ اشباهِ ما تذكَّره وكذلك حين كان يرى ذات الله مواجهةً كان حاصلاً على اشباهٍ وصورٍ لتلك الاشياء التي كان يراها فيها

لكن يعارض ذلك ان المرآة والاشياء المتجلية فيهما تُرَى بصورةٍ واحدةٍ . وجميع الاشياء تُرَى في الله كما في مرآةٍ معقولةٍ . فاذاً اذا كان الله ليس يُرَى بشبهٍ بل بذاته فكذا ما يُرَى فيه لا يرى بأشباهٍ أو صوَرٍ

والجواب ان يقال ان الذين يرون الله بذاته لا يرون ما يرونه فيها بمُثُلٍ بل بنفس الذات الالهيــة المتحدة بعقلهم لان كل شيء انما يُعرَف بحسب حصول شبهه في العارف . وهذا يحدث على ضربين لانه لما كانت الاشياء المشابهة لواحدٍ بعينه متشابهة بينها جاز ان تكون مشابهة القوة العارفة لمعروفٍ ما على ضربين الاول في نفسه وذلك متى حصل شبهُهُ فيها بلا توسُّطٍ وحينئذٍ يعرَف ذلك الشيء في نفسه . والثاني بحصول مثال ما يشبهُهُ فيها وحينئذٍ لا يقال ان الشيء يُعرَف في نفسه بل في ما يشبهُهُ لان معرفة انسانٍ في نفسه غيرٌ ومعرفته في صورته غيرٌ . فاذاً معرفة الاشيــاء باشباهها الحاصلة في العارف هي معرفتها في انفسها اي في طبائعها الخاصَّة اما معرفتها باشباهها الحاصلة حصولاً سابقاً في الله فهي رؤيتها في الله وان بين هاتين المعرفتين لفرقاً . فاذاً الذين يعرفون الاشياء برؤية الله بذاته لا يرونها فيه باشباهٍ أُخر بل بالذات الالهية فقط الحاضرة للعقل التي بها يُرَى الله ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان العقل المخلوق في من يرى الله انما يصير مشابهاً للاشياء التي يراها في الله باتحاده بالذات الالهية الحاصلة فيها حصولاً سابقاً أشباهُ جميع الاشياء

وعلى الثاني بان من القُوَى العارفة ما يقدر ان يكوِّن من الصُوَر السابقة فيه صُوَراً أُخرى كما تكوِّن الواهمةُ من صورتي الجبل والذهب السابقتين صورةَ جبلٍ ذهبيٍّ والعقلُ من صورتي الجنس والفصل السابقتين حقيقة النوع وكذا نقدر ان نكوِّن فينا من شبه الصورة شبهَ ما هي صورته وهكذا يمكن لبولس او غيره ممَّن يرى الله أن يكوِّن في نفسه من رؤية الذات الالهية اشباهَ الاشياء التي تُرَى فيها وهذه هي التي بقيت في بولس حتى بعد انقطاعه عن رؤية ذات الله ومع ذلك فان هذه الرؤية التي بها تُرَى الاشياء بمثل هذه الصُوَر المتصوَّرة على هذا النحو مغايرةٌ للرؤية التي بها تُرَى الاشياء في الله

الفصلُ العاشرُ

في ان الذين يرون الله بذاته هل يرون دفعةً جميعَ ما يرونهُ فيهِ

يُتخطّى الى العاشر بان يقال: يظهر ان الذين يرون الله بذاته لا يرون دفعةً جميع ما يرونه فيه فقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ «يحدث ان تُعلَم اشياء كثيرة لكن يُعقَل شيءٌ واحدٌ» والاشياء التي تُرَى في الله تُعقَل لان الله انما يُرَى بالعقل. فاذًا ليس يحدث ان الذين يرون الله يرون فيه دفعةً اشياء كثيرة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كلامه على تك ك ٨ ب ٢٢ «ان الله يحرّك الخليقة الروحانية بالزمان» يعني بالتعقل والانفعال. والخليقة الروحانية هي الملاك الذي يرى الله فاذًا الذين يرون الله يعقلون وينفعلون بالتدريج لان الزمان يتضمن التدريج

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢٥ ب ١٦ «لن تكون افكارنا متغيرةً تنتقل ذهاباً واياباً من اشياء الى اخرى بل سنرى بلمحةٍ واحدةٍ جميعَ ما نعلمهُ»

والجواب ان يقال ان الاشياء التي تُرَى في الكلمة لا تُرَى تدريجاً بل دفعةً ولبيان ذلك لا بدَّ من ملاحظة اننا انما يتعذّر علينا تعقُّل اشياء كثيرة دفعةً واحدة لاننا نعقل الاشياء الكثيرة بصور مختلفة وليس يمكن لعقل عاقلٍ واحدٍ ان يحصل فيه بالفعل صورٌ مختلفة معاً ليتعقل بها كما ليس يمكن ايضاً لجسمٍ واحدٍ ان يتشكّل باشكالٍ مختلفة معاً ومن ذلك يحدث انه متى امكن تعقُّل اشياء كثيرة بصورةٍ واحدة فانها تُتَعقّل دفعةً كما ان الاجزاء المختلفة في كلّ ما اذا تُعقِلت واحداً واحداً بصورها الخاصة تُتَعقَّل تدريجاً لا دفعةً واذا تُعقِّلت كلُّها بصورة الكل الواحدة فانها تُتَعقَّل دفعةً. وقد حققنا في الفصل السابق ان الاشياء التي تُرَى في الله لا تُرَى واحداً واحداً باشباهها الخاصة بل تُرَى جميعها بالذات الالهية الواحدة فهي اذًا تُرَى دفعةً

لا تدريجاً

اذاً اجيب على الاول باننا انما نتعقل شيئاً واحداً فقط من حيث اننا نتعقل بصورة واحدة · والاشياء الكثيرة المعقولة بصورةٍ واحدة تُتعقّل دفعةً واحدةً كما نتعقل في صورة الانسانِ الحيوانَ والناطقَ وفي صورة البيتِ الجدارَ والسقفَ

وعلى الثاني بان الملائكة باعتبار المعرفة الطبيعية التي بها يعرفون الاشياء بالصور المختلفة المرتسمة فيهم لا يعرفون جميع الاشياء دفعةً وبهذا الاعتبار يتحركون في التعقل بالزمان واما باعتبار رؤْيتهم الاشياء في الله فانهم يرونها دفعةً

الفصلُ الحادي عشرَ

هل يقتدر احدٌ في هذه الحيوة ان يرى الله بذاته

يُتخطّى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه يمكن لراءٍ في هذه الحيوة ان يرى الله بذاته فقد قال يعقوب في تك ٣٢ : ٣٠ « رايتُ اللهَ وجهاً الى وجهٍ » والرؤْية الوجاهية هي الرؤْية بالذات كما يتضح من قوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجهٍ » فاذاً يمكن ان يُرى الله بذاته في هذه الحيوة

٢ وايضاً قال الرب عن موسى في عد ١٢ : ٨ « فماً الى فمٍ أُخاطبهُ » ومن يخاطب الله فماً الى فمٍ فانه يراه جهرةً لا بالألغاز والأشباه · وهذه الرؤْية هي رؤْية الله بذاته فاذاً يمكن لراءٍ في حال هذه الحيوة ان يَرى الله بذاتهِ

٣ وايضاً ما فيه نعرف جميعَ ما سواه وبه نحكم على ما سواه فهو معلومٌ لنا بذاته ولكننا نعرف جميع الاشياء في الله حتى في هذه الحيوة فقد قال اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٢٥ « اذا رأَينا كلانا ان ما نقوله حقٌ وان ما اقوله حقٌ فقل لي اين نرى ذلك فلا انا اراه فيك ولا انت تراه فيَّ بل كلانا نراه في الحقيقة الغير المتغيرة المتجاوزة طور عقلنا » وقال ايضاً في كتاب الدين الصحيح ب ٣١ « انما نحكم

على جميع الاشياء بحسب الحقيقة الالهية» وقال ايضاً في كتاب الثالوث ٢ ب ٢
«من شأن العقل ان يحكم على هذه الجسمانيات بحسب الحقائق الغير الجسمانية
والدائمة التي لو لم تكن فوق العقل لما كانت غير متغيرة» فاذاً نرى الله في هذه
الحيوة ايضاً

٤ وايضاً ما يحصل في النفس بذاته فانه يُرى بالرؤية العقلية كما قال اوغسطينوس
في شرح تك ك ١٢ ب ٢٥ والرؤيةُ العقليةُ للمعقولات لا تحصل بأشباه لها بل
بذواتها كما قال ايضاً هناك . فاذاً لمّا كان الله يحصل في نفسنا بذاته كان يُرى
منّا بذاته

لكن يعارض ذلك قوله تعالى في خر ٣٣ : ٢٠ «لا يراني انسانٌ ويعيش» وقد
كتب الشارح على ذلك «ما دامت هذه الحيوة الفانية فان الله يمكن ان يُرى
ببعض الصور لكنه لا يمكن ان يُرى بصورة طبعه»

والجواب ان يقال ان الله لا يمكن ان يُرى بذاته من الانسان الصرف ما لم يفارق
هذه الحياة الفانية وتحقيقُ ذلك ان حال المعرفة تابعٌ لحال طبع العارف كما اسلفنا في
ف ٤ وما دمنا في هذه الحيوة فنفسنا موجودةٌ في مادةٍ جسمانية فهي اذاً لا تعرف
بطباعها شيئاً الّا ما له صورةٌ في مادة او ما يمكن ان يُعرَف بذلك . وواضحٌ ان الذات
الالهية لا يمكن معرفتها بطبائع الماديات فقد حققنا في ف ١ و ٩ ان معرفة الله بشبهٍ
مخلوقٍ ايّاً كان ليست رؤية ذاته فاذاً يستحيل على النفس الانسانيّة ما دامت في
هذه الحيوة ان ترى ذات الله يدل على ذلك ان نفسنا كلما ازدادت تجرداً عن
الجسمانيات تزداد قوة على ادراك المعقولات المجرّدة ولذا كانت في حال النوم
والغيبة عن الحواس البدنية أقبلَ للكشوفِ الالهية ورؤية المستقبلات . فاذاً ما دامت
هذه الحيوة الفانية فالنفس لا يمكن ان ترتقي الى اعلى المعقولات وهو الذات الالهية
اذاً اجيب على الاوّل بانه انما يقال في الكتاب ان انساناً رأى الله بمعنى انه

صُوِّرت له بعض صُورٍ محسوسة او موهومة مُمثِّلة لامرٍ الهي في شبهٍ ما كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ وعلى هذا فقول يعقوب «رأيتُ الله وجهاً الى وجهٍ» ليس يجب حمله على رؤية الذات الالهية بل على رؤية صورة كانت ممثلة لله. على ان رؤية الله متكلماً ولو في الوهم خاصةٌ ببعض الدرجات العالية من النبوة كما سيأتي بيانه عند كلامنا على درجات النبوة في ثا. ثا. مب ١٧٤. او ان يعقوب اراد بذلك ترفعاً عقلياً بالتامل اعلى من الحال العامة

وعلى الثاني بان الله كما يفعل في الامور الجسمية شيئاً معجزاً بطريقة فائقة الطبع كذلك قد رفع عقول بعض الاحياء في هذا الجسد لكن في حال انشغالهم عن الحواس الى رؤية ذاته بطريقة فائقة الطبع وخارقة العادة كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ١٢ ب ٢٦ و٢٧ و٢٨ وفي كتاب رؤية الله ب ١٢ في كلامه على موسى الذي كان معلم اليهود وعلى بولس الذي كان معلم الامم وسيأتي لهذا مزيد بحث عند كلامنا على جذبه في ثا. ثا. مب ١٧٥ ف٣

وعلى الثالث بانه انما يقال اننا نرى في الله جميع الاشياء ونحكم به على جميع الاشياء من حيث اننا بمشاركة نوره نعرف جميع الاشياء ونحكم عليها لان ما في العقل من النور الطبيعي ايضاً انما هو مشاركةٌ للنور الالهي كما يقال ايضاً اننا نرى جميع المحسوسات ونحكم عليها في الشمس اي بنور الشمس ولذا قال اوغسطينوس في مناجاته ك ١ ب ٨ «ان مُثُلَ العلوم لا يمكن رؤيتها ما لم تنجلِ بما هو بمنزلة شمس لها» اي بالله . فاذاً كما لا نتوقف الرؤية الحسية لشيء على رؤية جوهر الشمس كذلك لا نتوقف الرؤية العقلية لشيء على رؤية الذات الالهية

وعلى الرابع بان الرؤية العقلية انما تتعلق بما يوجد في النفس بذاته كوجود المعقولات في العقل . والله انما يوجد على هذا النحو في نفس القديسين لا في نفسنا بل انما يوجد في نفسنا حضوراً وذاتاً وقوةً

الفصلُ الثّاني عشرَ

هل نقتدر ان نعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي

يُتخطّى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر اننا لا نقتدر ان نعرف الله في هذه الحيوة بالعقل الطبيعي فقد قال بويسيوس في كتاب التعزية ٥ نث ٤ « ان العقل ليس يدرك الصورة البسيطة» والله صورةٌ متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في مب ٣ ف ٧. فاذاً ليس للعقل الطبيعي سبيلٌ الى معرفته

٢ وايضاً ان النفس لا تعقل شيئاً بالعقل الطبيعي دون الخيال كما في كتاب النفس ٣ م ٣٠. والله لكونه ليس في جسمٍ لا يمكن ان يحصل له فينا خيالٌ. فاذاً ليس يمكن ان نعرفه بالمعرفة الطبيعية

٣ وايضاً ان المعرفة التي تحصل بالعقل الطبيعي يشترك فيها الاخيار والاشرار كما يشتركون في الطبيعة. ومعرفةُ الله خاصةٌ بالاخيار فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٢ « ان شباة العقل الانساني الضعيفة ليست تنفذ هذا النور السامي جدًّا ما لم تُصقل ببر الايمان» فاذاً ليس يمكن معرفة الله بالعقل الطبيعي

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١: ١٩ «ما يُعلم من الالهيات هو واضحٌ فيهم» اي ما يمكن معرفته من الالهيات بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال ان مبدأ معرفتنا الطبيعية هو الحسُّ فهي اذاً انما تمتدُّ على قدر اهتدائها بالمحسوسات فقط. لكن عقلنا لا يقتدر ان يتوصل بالمحسوسات الى رؤية الذات الالهية لان الخلائق المحسوسة معلولاتٌ لله غيرُ مساوية لقدرة علتها. فاذاً لا يمكن التوصل بمعرفة المحسوسات الى معرفة قدرة الله بتمامها. فاذاً لا يمكن التوصل بها ايضاً الى رؤية ذاته الا انها لمَّا كانت معلولاتٍ له متوقفةً على علتها كان ممكناً لنا ان نهتدي بها الى ان نعرف في حق الله انه هل هو وما يتصف به ضرورةً باعتبار كونه العلة الأُولى لكل شيء الفائقة جميع معلولاتها. فاذاً نعرف منه نسبته الى

المخلوقات اي انه علة جميع الاشياء ومغايرة المخلوقات له اسي انه ليس شيئاً من معلولاته وان مغايرتها له ليس لمكان نقصه بل لفووقه لها

اذاً اجيب على الاول بان العقل لا يقتدر ان يتوصل الى الصورة البسيطة بحيث يعلم انها ما هي لكنه يقتدر ان يعرف منها ما به يعلم انها هل هي

وعلى الثاني بان الله يُعرَف معرفةً طبيعيةً بخيالات معلولاته .

وعلى الثالث بان معرفة الله بذاته لمّا كانت بالنعمة كانت خاصةً بالاخيار واما معرفته بالعقل الطبيعي فمشتركةٌ بين الاخيار والاشرار وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ب ٤ راجعاً في ما كان قد قاله في مناجاته ك ١ ب ١ « لا أُقرُّ قولي في الصلوة : اللهمَّ الذي شئتَ ان لا يعلم الحقَّ الّا الأطهارُ : لان هذا يمكن ردُّهُ بان كثيراً من غير الاطهار يعلمون كثيراً من الامور الحقّة » يعني بالعقل الطبيعي

الفصلُ الثالثَ عشرَ

هل يُحصَل بالنعمة على معرفةٍ بالله اعلى من معرفتهِ بالعقل الطبيعي

يتخطّى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر انه ليس يُحصَل بالنعمة على معرفةٍ بالله اعلى من معرفته بالعقل الطبيعي فقد قال ديونيسيوس في اللاهوت السرّي ك ١ ب ١ « من كان اكثر اتحاداً بالله في هذه الحيوة فانه يتحد به اتحادَهُ بمجهولٍ بالكلية » وقد قال هذا ايضاً في حق موسى الذي كان مع ذلك حاصلاً على نوعٍ من الترفع في معرفة النعمة . والاتحادُ بالله مع جهل انه ما هو يحدث بالعقل الطبيعي ايضاً . فاذاً ليست معرفتنا الله بالنعمة اكملَ منها بالعقل الطبيعي

٢ وايضاً ليس في مقدورنا ان نتوصّل بالعقل الطبيعي الى معرفة الالهيات الا بالخيالات وكذا الحال ايضاً في معرفة النعمة فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ « لا يمكن طلوع الشعاع الالهي علينا الا محتجباً بستائر

مقدسة مختلفة » فاذاً ليست معرفتنا الله بالنعمة اكملَ منها بالعقل الطبيعي

٢ وايضاً ان عقلنا يتحد بالله بنعمة الايمان · والايمانُ ليس معرفةً في ما يظهر فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « ما ليس يُرَى فهو متعلَّقٌ للايمان لا للمعرفة » فاذاً لسنا نزداد بالنعمة معرفةً اعلى بالله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٢ : ١٠ «قد كشف الله لنا بروحهِ» يعني تلك الامور «التي لم يعرفها احدٌ من رؤَساء هذا الدهر» اي الفلاسفة على ما في الشارح

والجواب ان يقال اننا بالنعمة نحصل على معرفةٍ بالله اكمل من معرفته بالعقل الطبيعي وبيان ذلكَ ان المعرفة التي تحصل لنا بالعقل الطبيعي تقتضي امرين الخيالات المستفادة من المحسوسات والنور الطبيعي المعقول الذي بقوته ننتزع منها التصورات المعقولة وفي كليهما تُساعَد المعرفة الانسانية بوحي النعمة لان النور الطبيعي الذي للعقل يتعزَّز بفيض نور النعمة · والخيالات ايضاً تتكون احياناً بفعل الله في واهمة الانسان فتكون اكثر تمثيلاً للالهيات من تلك الخيالات التي نحصل عليها بالقوة الطبيعية من المحسوسات كما يظهر في الرُؤَى النبوية بل قد تتكون بفعل الله بعض المحسوسات او الالفاظ ايضاً للدلالة على امرٍ الهيٍّ كما شُوهد الروح القدس في العماد بصورة حمامةٍ وسُمِعَ صوت الآب قائلاً هذا هو ابني الحبيب كما في متى ٣ : ١٧

اذاً اجيب على الاول باننا وإن لم نعرف بوحي النعمة في هذه الحيوة ان الله ما هو وهكذا نتحد به اتحادَنا بمجهولٍ الا اننا نعرفه معرفةً اكملَ من حيث تنكشف لنا معلولاتٌ له اكثر واعلى ومن حيث نعلم بالوحي الالهي من صفاته ما ليس يتوصل اليه العقل الطبيعي ككونه مثلَّثاً وواحداً

وعلى الثاني بانه كلما كان النور المعقول اقوى في الانسان يحصل له من الخيالات

المستفادة من الحسّ بحسب الترتيب الطبيعي او المتكونة في الوهم بفعل الله معرفةً عقليةٌ اعلى وهكذا تكون المعرفة المستفادة من الخيالات وحياً بفيض النور الالهي اتمّ

وعلى الثالث بان الايمان ضربٌ من المعرفة من حيث ان العقل يتحدد به الى معروفٍ ما الا ان هذا التحدد الى واحد ليس يصدر عن رؤية المؤمن بل عن رؤية المؤمَن به وهكذا فالايمان من حيث يخلو عن الرؤية يخلو عن حقيقة المعرفة التي في العلم لان العلم يحدد العقل الى واحدٍ برؤية المبادئ الأُولى وتفهُّمها

المبحثُ الثالثَ عشرَ

في اسماء الله — وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بالمعرفة الالهية يجب التخطّي الى النظر في الاسماء الالهية لاننا نسمّي كلّ شيء على حسبما نعرفهُ والبحث في ذلك يدور على اثنتي عشرة مسئلة — ١ هل تجوز تسمية الله منا — ٢ في ان الاسماء المقولة على الله هل يُطلَق عليهِ بعضها بحسب الجوهر — ٣ في ان الاسماء المقولة على الله هل يقال بعضها عليهِ حقيقةً او نقال كلها مجازًا — ٤ هل الاسماء الكثيرة المقولة على الله مترادفة — ٥ هل يقال بعض الاسماء على الله والمخلوقات بالتواطوء او بالاشتراك — ٦ في انها على فرض قولها عليهم بالتشكيك هل تقال بالقول الاول على الله او على المخلوقات — ٧ هل يقال بعض الاسماء على الله من الزمان — ٨ هل اسم الله اسمٌ للطبيعة او للفعل — ٩ هل يقبل الشركة فيهِ — ١٠ هل يدل على الالهِ الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي بالتواطوء او بالاشتراك — ١١ هل اسم الموجود هو اخص الاسماء بالله — ١٢ هل يجوز ان يصاغ في حق الله قضايا موجبة

الفصلُ الاوّلُ

هل يجوز اسمٌ مّا على الله

يُتخطّى الى الاول بان يُقال : يظهر انه ليس يجوز اسمٌ على الله فقد قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقا ٣ «ليس له اسمٌ ولا يناله رأيٌ» وقيل في ام ٣٠ : ٤ «ما اسمهُ وما اسمُ ابنه ان علمتَ»

٢ وايضاً كل اسمٍ فاما ان يقال بالمواطأة او بالاشتقاق والاسماء المقولة بالاشتقاق لا تجوز على الله لكونه بسيطاً وكذا لا يجوز عليه الاسماء المقولة بالمواطأة لعدم دلالتها على شيء كاملٍ قائمٍ بنفسه . فاذاً ليس يجوز ان يقال اسمٌ على الله

٣ وايضاً ان الاسماء تدل على الجوهر مقترناً بكيفية والكلمات والاوصاف المشتقة تدل على معنًى مقترنٍ بزمان واسماء الاشارة والموصولات تدل على معنًى مقترنٍ باشارةٍ او صلةٍ . وليس شيء من ذلك يجوز على الله لانه منزّهٌ عن الكيف وعن كل عرضٍ وعن الزمان وليس يُحَسُّ به فيمكن الاشارة اليه . ولا يُدَلُّ عليه بموصولٍ لرجوع الموصولات الى سابقٍ من الاسماء او الاوصاف المشتقة او اسماء الاشارة . فاذاً ليس يجوز تسمية الله منا اصلاً

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٥ «كالرجل المحارب واسمهُ القادر على كل شيء»

والجواب ان يقال ان الالفاظ هي دلائل العقول والعقول هي أشباه الاشياء كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ وبذلك يتضح ان نسبة الالفاظ الى مدلولاتها تحصل بتوسُّط تصور العقل فاذاً بحسبما يجوز ان نعرف شيئاً بالعقل يجوز ان نسميه . وقد اسلفنا في المبحث السابق ف ٢ اننا لا نقدر ان نرى الله بذاته في هذه الحيوة بل انما نعرفه من مخلوقاته باعتبار ما له اليها من نسبة المبدأ وبطريقة السموّ والتنزيه فاذاً يجوز ان نسميهُ من مخلوقاته لكن لا بحيث يكون الاسم الدال عليه معبراً عن الذات الالهية بحسبما هي كما يعبر لفظ الانسان بدلالته عن ذات الانسان بحسبما هي لانه يدل على حدّه المعبّر عن ذاته لان الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحد

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال ليس لله اسمٌ او انه فوق ان يسمَّى لان ذاته فوق ما نعقله منه وندل عليه باللفظ

وعلى الثاني بانه لمَّا كنا انما نتوصل الى معرفة الله من مخلوقاته وانما نسمّيه منها كانت الاسماء التي نسميه بها تدل عليه بحسب دلالتها على المخلوقات المادية التي نعرفها بقوة طبعنا كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ . ولما كانت الاشياء الكاملة والقائمة بانفسها في هذه المخلوقات هي المركبات وليست الصورة فيها شيئاً كاملاً قائماً بنفسه بل بالاحرى شيئاً به شيءٌ هو كانت جميع الاسماء الموضوعة منا للدلالة على شيءٍ كاملٍ قائمٍ بنفسه تدل بطريق الاشتقاق على حسب ما يلائم المركبات والموضوعة للدلالة على الصور الساذجة تدل على شيءٍ ليس قائماً بنفسه بل به شيءٌ هو كدلالة البياض على شيءٍ به شيءٌ ابيض . وعلى هذا فلكون الله بسيطاً وقائماً بنفسه نطلق عليه اسماءً مقولة بالمواطأة للدلالة على بساطته واسماءً مقولةً بالاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكماله وان كانت كلُّها قاصرةً عن الدلالة على حقيقة حاله كقصور عقلنا عن معرفته في هذه الحيوة كما هو

وعلى الثالث بان الدلالة على جوهرٍ مقترنٍ بكيفيةٍ هي الدلالة على شخصٍ مقترنٍ بطبيعةٍ اوبصورةٍ معيَّنة قائمٍ بنفسه فيها فاذاً كما نقال بعض الاسماء على الله بطريق الاشتقاق للدلالة على قيامه بنفسه وكمالهِ كما مرَّ في الجواب السابق كذلك نقال عليه اسماءٌ دالةٌ على جوهرٍ مقترنٍ بكيفيةٍ واما الكلمات والاوصاف المشتقة الدالة على معنًى مقترنٍ بزمانٍ فتقال عليه من طريق اشتمال السرمدية على كل زمانٍ لانـنا كما لا يمكن لنا ان نتصور البسائط القائمة بانفسها ونعبر عنها الاعلى طريق المركبات كذلك لا يمكن لنا ان نتعقل السرمدية البسيطة ونعبر عنها باللفظ الاعلى طريقة الزمانيات وذلك لان عقلنا لا يدرك بقوته الطبيعية الا المركَّبات والزمانيات واما اسماء الاشارة فتقال عليه باعتبار ان الاشارة بها الى

ما يُعقل لا الى ما يُشعَر به لاننا انما نشير اليهِ بحسبما نتعقله وهكذا فبالطريقة التي بها نقال على الله الاسماء والاوصاف المشتقة واسماء الاشارة يجوز ان يُدَلَّ عليه بالضمائر او الاسماء الموصولة ايضاً

الفصلُ الثاني

هل يقال اسمٌ على الله بحسب الجوهر

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يقال اسمٌ على الله بحسب الجوهر فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٤ « يجب ان كلاًّ من الاسماء المقولة على الله لا يدل على انه ما هو في جوهرهِ بل على انه ما ليس هو او على نسبةٍ ما او على شيء من لواحق طبعه او فعله »

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ مقا ٣ « انك تجد اشعار جميع اللاهوتيين القديسين مفصَّلةً لاسماء الله بطريقة البيان والمدح على حسب صدورات السلطان الالهي السعيدة » ومعنى ذلك ان الاسماء التي اتى بها الائمةُ القديسون لمدح الله انما هي مفصَّلةٌ على حسب صدورات الله . وما يدل على صدور شيء ما فلا يدل على شيء مختصٍّ بذاته . فاذاً الاسماء المقولة على الله ليست تقال عليه بحسب الجوهر

٣ وايضاً انما نسمّي شيئاً على حسبما نعقله . لكنا لا نعقل الله في هذه الحيوة بحسب جوهرهِ . فاذاً ليس يقال اسمٌ موضوعٌ منا عليه بحسب جوهرهِ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ٧ ب ١ و ٧ وك ٦ ب ٤ « ان وجود الله هو كونُهُ قوياً او كونه حكيماً وكل ما نقوله على تلك البساطة دالاً على جوهرهِ » فاذاً جميع هذه الاسماء تدلُّ على الجوهر الالهي

والجواب ان يقال ان الاسماء التي تقال على الله بطريقة السلب او تدل على اضافتهِ الى المخلوقات واضحٌ انها لا تدل اصلاً على جوهرهِ بل على تنزيهه عن شيء

او على اضافته الى غيره او بالاحرى على اضافة شيء اليهِ . واما الاسماء التي تقال عليه مطلقاً وبطريقة الثبوت كالخيّر والحكيم ونحوها فاختُلِفَ فيها على مذاهب متفرقة فذهبت طائفةٌ الى ان هذه الاسماء كلها وان قيلت على الله بطريقة الثبوت لكنها موضوعةٌ للدلالة على نفي شيء عنه احرى من الدلالة على اثبات شيء فيه وبناء على ذلك قالوا متى قلنا ان الله حيٌّ فمرادنا به انه ليس كالاشياء الغير المتنفسة وقس على ذلك سائر الاسماء وهذا المذهب قال به الرباني موسى . وذهبت طائفةٌ اخرى الى ان هذه الاسماء وُضِعَت للدلالة على نسبته الى المخلوقات فيكون معنى قولنا: الله خَيِّرٌ : ان الله هو علة الخيرية في الاشياء وكذا حكم الباقي لكن كلا هذين المذهبين باطلٌ في ما يظهر لثلاثة وجوهٍ — اماً اوّلاً فلأنه لا يمكن على احدهما تقرير وجهٍ لإيثار بعض الاسماء على غيرها في اطلاقها على الله لانه علةٌ للاجسام كما هو علةٌ للخيرات فلو لم يكن المراد بقولنا الله خيّرٌ الا ان الله هو علة الخيرات لجاز ان يقال ايضاً الله جسمٌ لكونه علة الاجسام وايضاً فبقولنا انه جسمٌ ينتفي كونه موجوداً بالقوة فقط كالهيولى الأُولى — واما ثانياً فلأنه يلزم ان جميع الاسماء المقولة على الله تقال عليه بالقول المتأخر كما يقال الصحيح على الدواء بالقول المتأخر اذ انما معناه انه علة الصحة في الحيوان الذي يقال عليه الصحيح بالقول المتقدم — واماً ثالثاً فلأن ذلك مخالفٌ لقصد المتكلمين على الله لانهم بقولهم الله الحي يقصدون شيئاً غير كونه علةً لحياتنا او كونه مفترقاً عن الاجسام الغير المتنفسة — فالحقُّ اذن ان يقال ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي وتطلق على الله بحسب الجوهر لكنها قاصرةٌ عن تمثيله لان الاسماء انما تدل على الله بحسب معرفة عقلنا لهُ ولمّا كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات كانت معرفته به على حسب تمثيل المخلوقات له وقد حققنا في مب ٣ ف ٢ ان الله حاصل في ذاته حصولاً سابقاً على جميع كمالات المخلوقات لكونه كاملاً بالكمال المطلق والكلي

فاذاً كل خليقةٍ انما تمثله وتشبهه من حيث هي حاصلةٌ على كمالٍ ما لكن لا بحيث تمثّلهُ على انه شيءٌ متحدٌ معها نوعاً او جنساً بل على انه مبدأٌ عالٍ تخلو معلولاته عن تمام صورته لكنها تدرك شيئاً من شبهه كما تمثّلُ صُوَرُ الاجرام السافلة قوة الشمس وقد مر بيان ذلك في مب ٤ ف ٣ عند الكلام على الكمال الالهي · وعلى هذا فالاسماء المذكورة تدل على الجوهر الالهي لكن دلالةً ناقصةً كما ان المخلوقات ايضاً تمثّلهُ تمثيلاً ناقصاً فاذاً متى قيل الله خيّرٌ فليس المعنى ان الله هو علة الخيرية او انه ليس شريراً بل ان ما نقول له في المخلوقات خيرية موجودٌ في الله وجوداً سابقاً وذلك على وجهٍ اعلى فلا يلزم من ذلك ان الخير يصدق على الله من حيث يسبب الخيرية بل بعكس ذلك انما يفيض الخيرية على الاشياء لكونه خيّراً كقول اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٣١ « انما نحن موجودون لان الله خيّرٌ »

اذاً اجيب على الاول بان الدمشقي انما قال ان هذه الاسماء لا تدل على ان الله ما هو لعدم ايضاح شيءٍ منها انه ما هو ايضاحاً كاملاً بل كلٌّ منها يدل عليه دلالةً ناقصةً كما ان المخلوقات ايضاً تمثّلهُ تمثيلاً ناقصاً

وعلى الثاني بان ما يوضع الاسم منه قد يكون احياناً مغايراً في معنـاه لما يوضع للدلالة عليه كما ان اسم lapis (في اللاتينية ومعناه الحجر) موضوعٌ من انه lœdit pedem (اي يؤذي القدم) لكنه لم يوضع للدلالة على ما يراد به مؤذي القدم بل للدلالة على نوعٍ من الاجسام والا لكان كل مؤذي القدم Lapis · فاذاً يجب ان يقال ان هذه الاسماء الالهية موضوعةٌ من صدورات الالوهية لانه كما ان المخلوقات تمثّلُ الله ولو تمثيلاً ناقصاً بحسب اختلاف صدورات الكمالات كذلك عقلنا يعرف الله ويسمّيهِ بحسب كل صدورٍ لكنه لا يضع هذه الاسماء للدلالة على نفس الصدورات بحيث يكون معنى قولنا الله حيٌّ ان الحيوة صادرةٌ عنه بل للدلالة

على مبدإِ الاشياء باعتبار ان الحيوة موجودةٌ فيه وجوداً سابقاً وان كان وجودها فيه على وجهٍ اعلى ممَّا تُعقَّل او يُدَلُّ عليها باللفظ

وعلى الثالث بانه لاسبيل لنا في هذه الحيوة ان نعرف ذات الله على حسب ما هي في نفسها بل انما نعرفها على حسب تمثُّلها في كمالات المخلوقات وكذا تدل عليها الاسماء الموضوعة منا

الفصلُ الثالثُ

هل يقال اسمٌ على الله حقيقةً

يُتَخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يقال اسمٌ على الله حقيقةً لان جميع الاسماء التي نقولها على الله ماخوذةٌ عن المخلوقات كما مرَّ في ف ١ . واسماء المخلوقات تقال على الله مجازاً كما لو قيل الله حجرٌ او اسدٌ اونحو ذلك . فاذاً الاسماء المقولة على الله تقال مجازاً

٢ وايضاً لا يقال اسمٌ حقيقةً على ما نفيُهُ عنه احقُّ من اثباته له . ونفي جميع هذه الاسماء اي الخيّر والحكيم ونحوها عن الله احقُّ من اثباتها له كما اوضح ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ و ٤ فاذاً ليس شيءٌ من هذه الاسماء يقال على الله حقيقةً

٣ وايضاً ان اسماء الاجسام ليست تقال على الله الا مجازاً لانه ليس في جسمٍ وجميع هذه الاسماء تتضمَّن احوالاً جسمانية لاقتران دلالتها بالزمان والتركيب ونحوهما مما هو من الاحوال الخاصَّة بالاجسام . فاذاً جميع هذه الاسماء تقال على الله مجازاً

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الايمان ك ٢ « من الاسماء ما يدل صريحاً على خاصيَّة الالوهية ومنها ما يدل على وحدانية الجلال الالهي البيّنة ومنها ما يُطلَق عليه استعارةً على سبيل التشبيه » فاذاً ليست جميع الاسماء تقال على الله مجازاً بل

بعضها يقال عليه حقيقةً .

والجواب ان يقال اننا نعرف الله من الكمالات الصادرة عنه الى المخلوقات كما مرّ في الفصل السابق وهذه الكمالات هي في الله اعلى حالاً منها في المخلوقات وعقلنا يتصورها على حسب حالها في المخلوقات وهو انما يدل بالاسماء على حسب تصوره . فاذًا الاسماء التي نطلقها على الله يجب فيها اعتبار امرين نفس الكمالات المدلول عليها كالخيريَّة والحيوة واشباههما وكيفية الدلالة فباعتبار مدلولاتها تلائم الله حقيقةً وباحقّ مما تلائم المخلوقات وتقال عليه بالقول الاوَّل وباعتبار كيفيَّة الدلالة لا تقال على الله حقيقة لان كيفية دلالتها انما تلائم المخلوقات

اذًا اجيب على الاوَّل بان من الاسماء ما يدل على هذه الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات بحيث يكون الحال الناقص الذي به تشترك الخليقة في الكمال الالهي داخلاً في مدلول الاسم كما ان الحجر يدل على موجود بحال مادية وهذه لا تقال على الله الا مجازًا ومنها ما يدل على الكمالات انفسها مطلقًا دون ان يدخل في دلالته حالٌ من احوال المشاركة كالموجود والخير والحيّ ونظائرها وهذه تقال على الله حقيقةً

وعلى الثاني بان ديونيسيوس انما قال في المحل المورد ان هذه الاسماء تُسلَب عن الله لان مدلول الاسم لا يلائمه بالطريقة التي يدل بها بل بطريقة اعلى ولذا قال هناك ان الله فوق كل جوهرٍ وحيوة

وعلى الثالث بان الاسماء التي تقال على الله حقيقةً تتضمن احوالاً جسمانية لا في نفس مدلولها بل من جهة كيفية دلالتها اما الاسماء التي تقال على الله مجازًا فانها تتضمن حالاً جسمانية في نفس مدلولها

الفصل الرّابع

هل الاسماء المقولة على الله مترادفة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاسماء المقولة على الله مترادفةٌ لان الاسماء المترادفة هي التي تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه من كل وجهٍ . والاسماء المقولة على الله تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه من كل وجهٍ لان خيرية الله هي عين ذاته وكذا حكمتهُ . فاذًا هذه الاسماء مترادفة من كل وجهٍ

٢ وايضاً ان قيل ان هذه الاسماء لا تدل على واحدٍ بعينه بالحقيقة بل باعتبارات مختلفةٍ يعارضه ان الاعتبار الذي ليس بازائه شيءٌ حقيقيٌّ هو باطل فلو كانت هذه الاعتبارات متعددة والحقيقة واحدة لكانت هذه الاعتبارات باطلةً في ما يظهر

٣ وايضاً ما هو واحدٌ حقيقةً واعتبارًا اوحدُ مما هو واحدٌ حقيقةً ومتعدّدٌ اعتبارًا والله في غاية التوحدانية فاذًا يظهر انه ليس واحدًا حقيقةً ومتعدّدًا اعتبارًا وهكذا لا تكون الاسماء المقولة عليه دالةً على اعتباراتٍ مختلفة فهي اذًا مترادفة

لكن يعارض ذلك انه اذا اجتمعت المترادفات معاً كانت هذرًا كما لو قيل لباسٌ ثوبٌ فاذًا لو كانت جميع الاسماء المقولة على الله مترادفة لما صح ان يقال الله الخيّر اونحو ذلك مع انه قد كتب في ار ٣٢ : ١٨ «انت الجبّار العظيم الطائق الذي رب الجنود اسمهُ»

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على الله ليست مترادفة وهذا يظهر بلا كلفةٍ اذا قلنا ان هذه الاسماء يؤتى بها لنفي او اثبات نسبة العلة الى المخلوقات لانه يترتب على ذلك ان لهذه الاسماء اعتبارات مختلفة باختلاف المنفيّات او الآثار المعينة بها . وايضاً فعلى ما مرّ في الفصل الثاني من ان هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي ولو دلالةً ناقصةً يظهر جلياً مما اسلفناه في ف ١ ان لها اعتبارات مختلفة لان الاعتبار المدلول عليه بالاسم هو تصور العقل في حق الشيء المدلول عليه بالاسم

ولما كان عقلنا يعرف الله من المخلوقات فهو يصوغ لتعقل الله تصوراتٍ معادلة للكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات وهذه الكمالات موجودةٌ فيه وجوداً سابقاً على صفة الوحدة والبساطة واما في المخلوقات فمنقسمة ومتكثرة . اذن كما ان بازاء الكمالات المختلفة في المخلوقات مبدأً واحداً بسيطاً ممثلاً بها تمثيلاً مختلفاً ومتكثّراً كذلك بازاء تصورات عقلنا المختلفة والمتكثّرة واحد بسيطٌ من كل وجهٍ معقولٌ بحسبها تعقلاً ناقصاً . ولذا فالاسماء المطلقة على الله وان دلت على شيءٍ واحدٍ ليست مع ذلك مترادفةً لدلالتها عليه باعتبارات متكثرة مختلفة

وبذلك يتضح حل الاعتراض الاوّل لان الاسماء المترادفة ما دلت على واحدٍ باعتبارٍ واحدٍ لان الاسماء التي تدل على اعتباراتٍ مختلفة لشيءٍ واحدٍ لا تدل على واحدٍ اولاً وبالذات اذ الاسم لا يدلّ على الشيء الا بتوسُّط تصور العقل كما مر في الفصل الاوّل

واجيب على الثاني بان الاعتبارات المتكثّرة التي لهذه الاسماء ليست لغواً وباطلة لان بازائها كلها شيئاً واحداً بسيطاً ممثلاً بها جميعاً تمثيلاً متكثّراً وناقصاً

وعلى الثالث بان كون ما يوجد في غير الله على حال التكثر والانقسام يوجد فيه على حال البساطة والوحدة هو من الامور الخاصّة بوحدانيته الكاملة وهذا هو السبب في كونه واحداً حقيقةً ومتكثّراً اعتباراً لان عقلنا يتصوّره بتصوّراتٍ متكثرة كما ان الاشياء تمثله على انحاء متكثرة

الفصلُ الخامسُ

في ان الاسماء المقولة على الله والمخلوقات هل تقال عليهم بالتواطوء

يُتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء المقولة على الله والمخلوقات تقال عليهم بالتواطوء لان كل مشترك يرجع الى المتواطىء كما يرجع الكثير الى الواحد . لانه اذا كان اسم الكلب يقال بالاشتراك على النباحيّ والبحريّ فلا بد

ان يقال بالتواطوء على بعضٍ اي على جميع الكلاب النباحيَّة والاَّ لزم التسلسل الى غير النهاية. ومن الفواعل فواعل متواطئة وهي التي تتفق مع مفعولاتها في الاسم والحدّ كما يلد الانسان انساناً. ومنها فواعل مشتركة كما تسبب الشمس الحارّ مع انها ليست حارة الاَّ بالاشتراك فاذاً يظهر ان الفاعل الاوّل الذي اليه ترجع جميع الفواعل فاعلٌ متواطىء وهكذا فالاسماء التي تقال على الله والمخلوقات تطلق عليهم بالتواطوء

٢ وايضاً ان المشتركات لا يلحظ بينها مشابهة ولما كانت الخليقة مشابهة لله كقوله في تك ١ : ٢٦ «لنصنع الانسان على صورتنا ومثالنا» يظهر ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطوء

٣ وايضاً ان المقدار مجانس للمتقدر كما في الالهيات ك ١٠ م ٤ والله هو المقدار الاوّل لجميع الموجودات كما قيل هناك فهو اذاً مجانس للمخلوقات وهكذا يجوز ان شيئاً يقال على الله والمخلوقات بالتواطوء

لكن يعارض ذلك ان كل ما يطلق على كثيرين باسمٍ واحدٍ لكن لا باعتبارٍ واحد فانه يطلق عليهم بالاشتراك والله لا يجوز عليه اسم بذلك الاعتبار الذي به يقال على الخليقة فان الحكمة في المخلوقات كيفية وليست كذلك في الله واختلاف الجنس يغيّر الاعتبار اذ الجنس ركنٌ من اركان الحد وقس على ذلك سائر الاسماء فاذاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال بالاشتراك

وايضاً ان الله ابعدُ عن المخلوقات من بعضها عن بعض وبسبب تباعد بعض المخلوقات يحدث عدم جواز اطلاق شيء عليها بالتواطوء كما في الاشياء التي لا تتفق في جنس فبالاولى اذاً ان لا يجوز اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطوء بل ان تطلق جميع الاسماء عليهم بالاشتراك

والجواب ان يقال يمتنع اطلاق شيء على الله والمخلوقات بالتواطوء لان كل معلول

غير مساوٍ لقوة العلة الفاعلة يقبل شبه الفاعل لا في حقيقته عينها بل على وجهٍ ناقصٍ
حتى ان ما يكون في المعلولات على حال الانقسام والتكثر يكون في العلة على حال
البساطة والوحدة كما ان الشمس تصدر بقوتها الواحدة في هذه السافلات صوراً
متعددة ومختلفة وكذا جميع الكمالات التي هي في المخلوقات على حال الانقسام
والتكثر موجودة سابقاً في الله على حال الوحدة والبساطة كما مر في الفصل السابق
فهكذا اذاً متى قيل على الخليقة اسمٌ خاصٌ بكمالٍ فانه يدل على ذلك الكمال متميزاً
باعتبار حده عن سائر الكمالات كما انه متى قيل اسم الحكيم على الانسان فاننا ندلّ
به على كمالٍ متميزٍ عن ماهية الانسان وقوته ووجوده وكل ما يشبه ذلك. اما متى
اطلقناه على الله فلا نقصد به الدلالة على شيء متميزٍ عن ذاته او قوته او وجوده.
وهكذا فمتى قيل اسم الحكيم على الانسان فانه يحيط على نوعٍ ما بمدلوله ويحصره بخلاف
ما اذا قيل على الله فان مدلوله يبقى غير محاطٍ به ومتجاوزاً دلالته. ومن ذلك يتضح
ان اسم الحكيم لا يقال على الله والانسان باعتبارٍ واحدٍ وقس عليه سائر الاسماء فاذاً
ليس يقال اسم على الله والمخلوقات بالتواطوء — لكن ليس يقال ايضاً اسمٌ عليهم
بالاشتراك المحض كما قال بعضٌ والّا لما امكن معرفة امرٍ الهي ولا اقامة البرهان عليه
من المخلوقات . بل لزم دائماً وقوع مغالطة الاشتراك وهذا مخالف للفيلسوف الذي
اثبت كثيراً من الامور الالهية بالبرهان في الطبيعيات ك ٨ والالهيات ك ١٢ ولقول
الرسول في رو ١: ٢٠ «ان غير منظورات الله قد ابصرت اذ أُدركت بالمبروآت»
فالحقُّ اذاً ان يقال ان هذه الاسماء تقال على الله والمخلوقات بالتشكيك اي بالمناسبة
وهذا يعرض في الاسماء على وجهين اما لمناسبة اشياء كثيرة لشيء واحدٍ كما يقال
الصحيح على الدواء والبول من حيث ان لكليهما نسبة ومناسبة لصحة الحيوان التي هذا
دليل عليها وذاك سبب لها. واما لمناسبة شيء واحدٍ لشيء آخر كما يقال الصحيح
على الدواء والحيوان من حيث ان الدواء سبب للصحة التي في الحيوان وعلى هذا

النمط يقال بعض الاشياء على الله والمخلوقات بالتشكيك لا بالاشتراك المحض ولا بالتواطؤ المحض اذ لا نقدر ان نسمّي الله الّا من المخلوقات كما مرّ في ف ١ وهكذا كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يقال باعتبار ان في الخليقة نسبةً الى الله على انه مبدؤها وعلّتها الموجودُ فيها سابقاً على وجهٍ اعلى جميعُ كمالات الاشياء وهذا الضرب من العموم واسطة بين الاشتراك المحض والتواطؤ البسيط لان وجه التسمية في الاسماء المشككة ليس واحداً كما في المتواطئة ولا مختلفاً كل الاختلاف كما في المشتركة بل الاسم الذي يقال على كثيرين بهذا المعنى يدلّ على مناسباتٍ مختلفةٍ لشيء واحدٍ كما ان الصحيح المقول على البول يدل على دليل صحة الحيوان والمقول على الدواء يدلّ على سببها

اذاً اجيب على الاول بانه وان كان في قول الاشياء يجب ارجاع المشتركات الى المتواطئ الّا انه في الافعال يكون الفاعل الغير المتواطئ متقدّماً بالضرورة على الفاعل المتواطئ لان الفاعل الغير المتواطئ علة كلية للنوع كله كما ان الشمس علة لتولد جميع الناس اما الفاعل المتواطئ فليس بعلةٍ فاعلةٍ كليّةٍ للنوع كله والّا لكان علةً لنفسه لاندراجه تحت النوع بل هو علةٌ جزئيّةٌ بالنظر الى شخصٍ بعينه اكسبَهُ المشاركة في النوع . فاذاً العلة الكلية للنوع كلهِ ليست فاعلاً متواطئاً . لكن العلة الكلية متقدمةٌ على الجزئية وهذا الفاعل الكلي وان لم يكن متواطئاً الا انه ليس مشتركاً محضاً والّا لم يفعل ما يشبهه بل يجوز ان يقال له فاعلٌ مشكّكٌ كما انه في قول الاشياء ترجع جميع المتواطئات الى واحدٍ اوّل ليس متواطئاً بل مشكّكاً وهو الموجود

وعلى الثاني بان شبه الخليقة بالله غير تامٍّ لانها لا تمثّل شيئاً متحداً معها ولا بالجنس كما اسلفناه في مب ٤ ف ٣

وعلى الثالث بان الله ليس بمقدارٍ معادلٍ للمتقدرات فلا يجب ان يكون مندرجاً

مع المخلوقات تحت جنسٍ واحدٍ

اما ما في المعارضة فلازمه ان هذه الاسماء لا تقال على الله والمخلوقات بالتواطوء لا انها تقال عليهم بالاشتراك

الفصلُ السَّادِسُ

هل تقال الاسماء على المخلوقات قبل ان تقال على الله

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الاسماء تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله لاننا انما نسمّي شيئًا بحسبما نعرفه اذ الاسماء هي دلائل العقول كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ ب ١ ونحن نعرف الخليقة قبل ان نعرف الله . فاذًا الاسماء الموضوعة منا تصدق على المخلوقات قبل صدقها على الله

٢ وايضاً انما نسمّي الله من المخلوقات كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ والاسماء المنقولة من المخلوقات الى الله تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله كالأسد والحجر ونحوهما فاذًا جميع الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله

٣ وايضاً ان جميع الاسماء التي يُشترك فيها الله والمخلوقات تقال على الله من حيث هو علة جميع الاشياء كما قال ديونيسيوس في اللاهوت السري ب ١ وما يقال على شيء باعتبار العلّيَّة يقال عليه بالقول المتأخر لان الصحيح يقال على الحيوان قبل ان يقال على الدواء الذي هو علة الصحة . فاذًا هذه الاسماء تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣ : ١٤ «اجثو على ركبتيَّ لابي ربنا يسوع المسيح الذي منه تسمّى كلُّ ابوّةٍ في السماوات وعلى الارض» وكذا في ما يظهر حكم سائر الاسماء التي تقال على الله والمخلوقات . فاذًا هذه الاسماء تقال على الله قبل ان تقال على المخلوقات .

والجواب ان يقال ان الاسماء المقولة على كثيرين بالتشكيك لا بدّ ان يكون قولها كلها بالنظر الى واحدٍ ولذا يجب اخذ ذلك الواحد في حدها كلها ولما كانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم هي الحدّ كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ كان لا بدّ ان ذلك الاسم يقال بالقول المتقدم على ما يؤخذ في حد غيره وبالقول المتأخر على غيره بحسب رتبة قربه الى ذلك الاول قرباً اكثر او اقل كما ان الصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حدّ الصحيح المقول على الدواء الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو علة لصحة الحيوان وفي حد الصحيح المقول على البول الذي يقال له صحيحٌ من حيث هو دليل على صحة الحيوان فهكذا اذاً جميع الاسماء المقولة على الله مجازاً تقال على المخلوقات قبل ان تقال على الله لانها متى قيلت على الله فلا تدل الاّ على اشباهٍ بتلك المخلوقات فكما ان الضحك اذا قيل على الروض لا يدلّ الاّ على ان الروض المزهر يشبه بنضارته الانسان الضاحك بشبه المناسبة كذلك اذا قيل الاسد على الله فلا يدل الاّ على ان الله يشبه الاسد في انه يفعل افعاله ببأس وهكذا يتضح ان هذه الاسماء من حيث تقال على الله لا يمكن ان تحدّ دلالتها الا بما يقال على المخلوقات . اما الاسماء التي تقال على الله لا مجازاً فكذا حكمها ايضاً اذا كانت تقال عليه من حيث العلّية فقط كما ذهب بعض لانه على ذلك متى قيل الله خيرٌ فليس معناه الا ان الله هو علة خيريّة الخليقة وهكذا يكون اسم الخيّر المقول على الله متضمناً في مفهومه خيريّة الخليقة وعليه فالخير يقال على الخليقة قبل ان يقال على الله . لكن قد حققنا في الفصل الثاني ان هذه الاسماء لا تقال على الله من حيث العلّيّة فقط بل من حيث الذات ايضاً فاذا قيل الله خيرٌ او حكيمٌ فليس معناه انه علة الحكمة او الخيريّة فقط بل ان لها فيه وجوداً سابقاً على وجه اعلى فاذاً على هذا يجب ان يقال ان هذه الاسماء باعتبار مدلولها تقال على الله قبل ان تقال على المخلوقات لان الكمالات المدلول بها عليها انما تصدر الى المخلوقات من الله اما باعتبار وضعها فهي موضوعة منا بالوضع الاول

للمخلوقات التي نعرفها قبل الله ولذا كان لها في دلالتها تلك الكيفية المناسبة للمخلوقات كما مر في ف ٣

اذن اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه بالنظر الى وضع الاسم

وعلى الثاني بان ليس الحكم واحداً في الاسماء المقولة مجازاً على الله وفي غيرها كما تقدم في جرم الفصل

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه لو كانت هذه الاسماء تقال على الله من حيث العلّيَّة فقط لا من حيث الذات ايضاً كما يقال الصحيح على الدواء

الفصلُ السابعُ

في ان الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات هل تقال على الله من الزمان

يُتخطّى الى السابع بان يقال: يظهر ان الاسماء المفهمة اضافةً الى المخلوقات لا تقال على الله من الزمان لان جميع هذه الاسماء تدل على الجوهر الالهي عند الجمهور ولذا قال امبروسيوس في الايمان ك ١ ب ١ «ان اسم الرب اسمٌ للسلطان الذي هو الجوهر الالهي واسم الخالق يدل على فعل الله الذي هو ذاته» والجوهر الالهي ليس زمانياً بل ازلياً . فاذاً هذه الاسماء لا تقال على الله من الزمان بل من الازل

٢ وايضاً كل ما يصدق عليه شيءٌ من الزمان يجوز ان يقال عليه الصنع والصيرورة فان ما هو ابيض من الزمان يصير ابيض لكن لا يجوز على الله الصنع والصيرورة فاذاً لا يقال عليه شيءٌ من الزمان

٣ وايضاً لو كانت بعض الاسماء تقال على الله من الزمان بسبب افهامها اضافةً الى المخلوقات للزم ذلك على ما يظهر في جميع الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات لكن من الاسماء المفهمة اضافةً الى المخلوقات ما يقال على الله من الازل لانه قد عرف الخليقة واحبها منذ الازل كقوله في ار ٣١ : ٣ «احببتك حباً دائماً» فاذاً سائر الاسماء المفهمة اضافة الى المخلوقات كالرب والخالق تقال على الله من الازل

٤ وايضاً فان هذه الاسماء تدل على اضافة فاذاً لا يخلو ان تكون تلك الاضافة شيئاً في الله او في الخليقة فقط ولا يمكن ان تكون في الخليقة فقط والاَّ لكان الله يُسمَّى رباً من الاضافة المقابلة التي في المخلوقات وليس يُسمَّى شيءٌ من مقابله . فاذاً يبقى ان الاضافة شيءٌ في الله لكن لا يمكن ان يكون في الله شيءٌ من الزمان لكونه فوق الزمان فيظهر اذاً ان هذه الاسماء لا تقال على الله من الزمان

٥ وايضاً انما يقال شيءٌ قولاً اضافياً باعتبار الاضافة فيقال ربٌّ مثلاً باعتبار الربوبية كما يقال ابيض باعتبار البياض فلو لم تكن اضافة الربوبية في الله حقيقة بل اعتباراً فقط للزم ان الله ليس رباً حقيقة وهذا بيِّن البطلان

٦ وايضاً ان المضافين اللذين ليسا معاً في الطبع يجوز وجود احدهما مع فقد الآخر كوجود المعلوم مع فقد العلم على ما في المقولات ب ٧ م ٥ والمضافات المقولة على الله والخلائق ليست معاً في الطبع فاذاً يمكن قول شيء على الله بالاضافة الى الخليقة وان لم تكن الخليقة موجودة وهكذا فالرب والخالق ونحوهما من الاسماء تقال على الله من الازل لا من الزمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ٥ ب ١٦ ان هذا الاسم المضاف وهو الرب يصدق على الله من الزمان

والجواب ان يقال من الاسماء المفهمة اضافة الى الخليقة ما يقال على الله من الزمان لا من الازل ولبيان ذلك يجب ان يُعلم ان بعضاً ذهبوا الى ان الاضافة ليست شيئاً وجودياً بل اعتبارياً فقط وفساد هذا القول بيِّنٌ من ان بين الاشياء ترتُّباً وتناسباً طبيعياً الا انه يجب ان يُعلم ان الاضافة لما كانت تقتضي طرفين كانت في كونها شيئاً وجودياً او اعتبارياً على ثلاثة اقسام لان من الاضافات ما يكون من جهة الطرفين شيئاً اعتبارياً فقط وذلك متى لم يمكن ان يكون بين بعض الاشياء ترتُّبٌ وتناسب الا في تصور العقل فقط كما اذا قلنا ان شيئاً بعينه هو بالنسبة الى

نفسه ذلك الشيء بعينه لان العقل متى تصور واحداً ما مرتين يعتبره كاثنين فيتصور فيه نسبة الى نفسه وكذا حكم جميع الاضافات الكائنة بين الموجود واللا موجود التي يصوّرها العقل من حيث يتصور اللا موجود كطرف ما ومثلها جميع الاضافات اللاحقة لفعل العقل كالجنس والنوع ونحوهما . ومنها ما يكون من جهة الطرفين شيئاً وجودياً وذلك متى كان بين شيئين نسبةٌ في امرٍ يصدق عليهما حقيقة كما يتضح في جميع الاضافات اللاحقة للكم كالكبير والصغير والضعف والنصف ونظائرها لوجود الكم في كلا الطرفين ومثلها الاضافات اللاحقة للفعل والانفعال كالمحرّك والمتحرّك والاب والابن واشباههما ومنها ما يكون في احد الطرفين شيئاً وجودياً وفي الآخر شيئاً اعتبارياً فقط وذلك كلّما لم يكن الطرفان من رتبةٍ واحدة كنسبة الحسّ والعلم الى المحسوس والمعلوم اللذين من حيث انهما موجودان وجوداً حقيقياً هما خارجان عن رتبة الوجود المحسوس والمعقول ولذا كان في العلم والحسّ اضافة وجودية من حيث نسبتهما الى العلم بالاشياء والشعور بها . اما الاشياء في حدّ انفسها الخارجة عن هذه الرتبة ولذا لم يكن في المعقول والمحسوس اضافة وجودية الى العلم والحسّ بل اعتبارية فقط من حيث ان العقل يتصورهما كطرفين لاضافتي العلم والحسّ ولذا قال الفيلسوف الالهيات ك ٥ م ٢٠ انهما لا يقالان بالاضافة لانهما يضافان الى غيرهما بل لان غيرهما يضاف اليهما . وكذا لا يقال الأيمن على العمود الا من طريق انه موضوع على الجهة اليمنى من الحيوان فاذاً ليست هذه الاضافة وجودية في العمود بل في الحيوان . فاذاً لما كان الله خارجاً عن كل رتبة للخليقة وكانت جميع المخلوقات مترتبة اليه لا بالعكس كان من الواضح ان المخلوقات تضاف اليه وجوداً واما هو فليس فيه اضافة وجودية اليها بل اعتبارية فقط من حيث انها هي تضاف اليه وعلى هذا فلا مانع من ان هذه الاسماء المفهمة اضافة الى الخليقة تطلق على الله من الزمان لا لكان تغيرٍ فيه بل لمكان تغيرٍ في الخليقة كما يصير العمود على يمين الحيوان لا بسبب

حصول تغيّرٍ فيه بل بسبب انتقال الحيوان

اذاً اجيب على الاول بان الاسماء الاضافية منها ما هو موضوع للدلالة على نفس النِسَب الاضافية كالمولى والعبد والاب والابن ونظائرها وهذه يقال لها اضافية بحسب الوجود ومنها ما هو موضوع للدلالة على الاشياء التي يلحقها بعض النسب كالمحرّك والمتحرك والرأس وذي الرأس واشباهها وهذه يقال لها اضافية بحسب القول فكذا اذاً تجب مراعاة هذه التفرقة في الاسماء الالهية ايضاً لان منها ما يدل على نفس النسبة الى الخليقة كالرب وهذه لا تدل على الجوهر الالهي قصداً بل تبعاً من حيث انها تفترضه كافتراض الربوبية للسلطة التي هي الجوهر الالهي . ومنها ما يدل قصداً على الذات الالهية وتبعاً على النسبة كالمخلص والخالق وهذه تدل على فعل الله الذي هو ذاته ومع ذلك فان كلا القسمين يقال على الله من الزمان باعتبار النسبة التي يدلان عليها اصالةً او تبعاً لا باعتبار انهما يدلّان على الذات قصداً او تبعاً

وعلى الثاني بانه كما ان الاضافات المقولة على الله من الزمان ليست في الله الا اعتباراً كذلك لا يقال عليه الصنع والصيرورة الا اعتباراً من دون حصول تغيّرٍ فيه كقوله في مز ٨٩ : ١ « ايها السيد انك صرت لنا موئلاً »

وعلى الثالث بان فعل العقل والارادة مستقرٌّ في الفاعل ولذا كانت الاسماء الدالة على الاضافات اللاحقة لفعل العقل او الارادة تقال على الله من الازل اما الاضافات اللاحقة الافعال الصادرة بحسب حال التعقل الى المفعولات الخارجة فتقال على الله من الزمان كالمخلص والخالق ونحوهما

وعلى الرابع بان الاضافات المدلول عليها بهذه الاسماء المقولة على الله من الزمان انما هي في الله اعتباراً فقط . اما الاضافات المقابلة لها فهي في المخلوقات حقيقةً وليس يمتنع ان يسمّى الله من الاضافات الموجودة حقيقةً في الخليقة لكن مع تعقل

عقلنا الاضافات المقابلة لها في الله بحيث ان الله انما يقال بالاضافة الى الخليقة لان الخليقة تضاف اليه كقول الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٠ «المعلوم يقال بالاضافة لان العلم يضاف اليه»

وعلى الخامس بانه لما كان الله يُضاف الى الخليقة بنفس الاعتبار الذي به تضاف الخليقة اليه وكانت اضافة المربوبية حقيقية في الخليقة يلزم ان الله ربٌّ لا اعتباراً فقط بل حقيقةً اذ انما يقال له ربٌّ بنفس الوجه الذي به الخليقة مربوبةٌ له

وعلى السادس بانه لمعرفة ما اذا كانت المضافات معاً في الطبع اوْ لا لا يجب ملاحظة رتبة الاشياء المقولة عليها المضافات بل ملاحظة معاني المضافات فانه اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر وبالعكس كانت معاً في الطبع كالضعف والنصف والاب والابن واشباهها اما اذا كان احدها داخلاً في مفهوم الآخر دون العكس لم تكن معاً في الطبع ومن هذا القبيل العلم والمعلوم لان المعلوم يقال بحسب القوة والعلم بحسب الملكة او الفعل ولذا كان المعلوم بحسب حال دلالته متقدماً في الوجود على العلم اما اذا اعتبر بحسب الفعل فهو مقارنٌ للعلم بالفعل اذ لا يتصوَّر شيءٌ معلوماً بالفعل من دون وجود العلم به . فاذاً وان كان الله متقدماً على المخلوقات الا انه لما كان داخلاً في مفهوم الرب ان يكون له عبد وبالعكس كان هذان المضافان اي الرَّب والعبد معاً في الطبع وعلى هذا فالله لم يكن ربًّا قبل ان كان ثمه خليقةٌ مربوبة له

الفصلُ الثامنُ

هل اسم الله اسمٌ للطبيعة

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان اسم الله ليس اسماً للطبيعة فقد قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ١ ب ١٢ « ان Deus (في اللاتينية ومعناه الله) يقال من ثَايِنْ في اليونانية اي العناية بجميع الاكوان وكلاءتها اومن أَيْثَايِنْ اي

الاضطرام لان الهنا هو نار آكلة اومن ثمَّ ستأتي اي ملاحظة جميع الاشياء » وكل ذلك من قبيل الفعل فاذًا الله يدل على الفعل لا على الطبيعة

٢ وايضاً انما نسمّي شيئاً بحسبما نعرفه والطبيعة الالهية مجهولة لنا فاذًا اسم الله لا يدل على الطبيعة الالهية

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ان الله اسمٌ للطبيعة

والجواب ان يقال ان ما يوضع منه الاسم للدلالة ليس دائمًا نفس ما يوضع للدلالة عليه لاننا كما نعرف جوهر الشيء من خواصه او افعاله فقد نسميه من بعض افعاله او خواصه كما نسمّي جوهر lapidis (اي الحجر) من بعض افعاله لكونه lædit pedem (اي يؤذي القدم) لكن هذا الاسم لم يوضَع للدلالة على هذا الفعل بل للدلالة على جوهر الحجر . اما اذا كان بعض الاشياء معلوماً لنا بنفسه كالحرارة والبرودة والبياض وما اشبه ذلك فلا يسمّى من شيء آخر ولذا كان ما يدل عليه الاسم في هذه الاسماء وما يوضع منه للدلالة واحداً بعينه . فاذًا لان الله ليس معلوماً لنا في طبيعته بل انما نعلمه من افعاله او آثاره فانما نستطيع ان نسميه منها كما مرَّ في الفصل الاوّل وعليه فاسم الله اسمٌ للفعل باعتبار ما هو موضوعٌ منه للدلالة فانه موضوعٌ من العناية الشاملة لجميع الاشياء لان جميع المتكلمين على الله يريدون بمسمّى الله ماله عناية شاملة لجميع الاشياء ولذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١٢ « الالوهية هي التي ترى جميع الاشياء بكمال العناية والخيرية » الّا انه مع كونه مأخوذاً من هذا الفعل موضوعٌ للدلالة على الطبيعة الالهية

اذًا اجيب على الاوّل بان جميع ما قاله الدمشقي راجع الى العناية الموضوع منها اسم الله للدلالة

وعلى الثاني باننا انما نستطيع ان ندل باسمٍ على طبيعة شيء بحسبما نستطيع ان نعرفها من خواصها او آثارها ولذا لمّا كنّا نقدر ان نعرف من خاصّة الحجر جوهره

بحسبما هو في نفسه بعلمنا ان الحجر ماذا كان اسم الحجر دالاً على طبيعة الحجر
بحسبما هي في نفسها لانه يدلّ على حدّ الحجر الذي به نعلم ان الحجر ماذا لان الحقيقة
المدلول عليها بالاسم هي الحدُّ كما في الالهيات ك ٤ م ٢٨ لكننا لا نقدر ان نعرف
من الآثار الالهية الطبيعة الالهية بحسبما هي في نفسها حتى نعلم انها ماذا بل انما نعرفها
بطريقة السموّ والعلّية والنفي كما مرّ في مب ١٢ ف ١٢ وبهذه الطريقة يدلّ اسم الله
على الطبيعة الالهية لانه موضوعٌ ليدل على شيء موجودٍ فوق جميع الاشياء وهو
مبدا لجميع الاشياء ومنزّهٌ عن جميع الاشيـاء فان هذا ما يقصد الدلالة عليه
الناطقون باسم الله

الفصلُ التاسعُ

هل يقبل اسم الله الشركة فيه

يتخطّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان اسم الله يقبل الشركة فيه لان كل ما يشترك
في مدلول اسم فانه يشترك في ذلك الاسم ايضاً . واسمُ الله يدلّ على الطبيعة الالهية
كما مرّ في الفصل السابق وهي تقبل الشركة فيها فقد قيل في ٢ بطرس ١ : ٤ « به
وُهِبت لنا المواعد العظيمة الثمينة لكي نصير بها شركاء في الطبيعة الالهية » فاذاً اسم الله
يقبل الشركة فيه

٢ وايضاً ان الاسماء التي لا تقبل الشركة فيها انما هي اسماء الاعلام فقط والله
ليس اسم علم بل اسم جنس بدليل جمعه كقوله في مز ٨١ : ٦ « قد قلت انكم آلهة »
فهو اذاً يقبل الشركة فيه

٣ وايضاً ان اسم الله موضوع من الفعل كما مر في الفصل القريب لكن سائر
الاسماء الموضوعة لله من افعاله او آثاره تقبل الشركة فيها كالخيّر والحكيم ونحوهما
فاذاً اسم الله يقبل الشركة فيه

لكن يعارض ذلك قول الحكيم في حك ١٤ : ٢١ « جعلوا على الخشب والحجر

الاسم الذي لا يُشرَك فيه احدٌ» يريد بذلك الالوهية · فاذًا اسم الله ليس يقبل الشركة فيه

والجواب ان يقال ان اسماً يمكن ان يقبل الشركة فيه على ضربين حقيقةً واستعارةً فالاوّل ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب تمام معناه والثاني ما يشترك فيه كثيرٌ بحسب شيء مما يتضمّن في معناه فان اسم الاسد يشترك فيه حقيقةً جميع الاشياء الحاصلة على الطبيعة المدلول عليها باسم الاسد ويشترك فيه استعارةً جميع الاشياء المشتركة في شيء اسدي كالجُرأة او القوة وتسمّى اسوداً مجازاً · ولمعرفة ايّ الاسماء تقبل الشركة فيها حقيقةً لابدَّ من اعتبار ان كل صورة موجودة في فردٍ مشخّصٍ لها فهي منتشرة في كثيرٍ اما حقيقةً او اعتباراً على الاقل كما ان الطبيعة الانسانية منتشرة في كثيرٍ حقيقةً واعتباراً وطبيعة الشمس ليست منتشرة في كثيرٍ حقيقةً بل اعتباراً فقط لجواز تعقلها موجودةً في افراد كثيرة وما ذاك الاّ لان العقل يتعقل طبيعة كل نوع مجردةً عن الفرد فاذًا الوجود في فردٍ واحدٍ او افرادٍ كثيرة خارجٌ عن مفهوم طبيعة النوع · فاذًا اذا روعي مفهوم طبيعة النوع جاز تعقلها موجودة في كثيرٍ واما الفرد فمن حيث انه فردٌ فهو مفترقٌ عن جميع ما سواه فاذًا كل اسم موضوع ليدل على فردٍ ما لايقبل الشركة فيه لا حقيقةً ولا اعتباراً لامتناع ان يتصوَّر تكثره فاذًا ما من اسمٍ دالٍّ على شخصٍ ما يقبل الشركة فيه حقيقةً بل استعارةً فقط كما يجوز ان يقال لواحدٍ إكيلّس مجازاً من حيث ان له شيئاً من خصائص اكيلّس وهو القوة · اما الصور التي لا تتشخّص بفردٍ آخر بل بانفسها لكونها صوراً قائمة بانفسها فاذا تُعقّلت بحسبما هي في انفسها لا يمكن وقوع الشركة فيها لا حقيقةً ولا اعتباراً بل ربما وقعت فيها استعارةً على نحو ما مرَّ في الاشخاص · ولمّا لم يكن لنا ان نتعقل الصور الساذجة القائمة بانفسها على حسب ما هي بل نتعقلها على قياس المركبات التي لها صورٌ في مادّةٍ فلذلك نضع لها اسماءً مقولة بالاشتقاق دالةً على الطبيعة في فردٍ ما

كما مرّ في الفصل الاوّل . وعلى هذا فاذا اعتُبِرَ وجه الاسماء كان وجه الاسماء الموضوعة منّا للدلالة على طبائع المركبات والاسماء الموضوعة منا للدلالة على الطبائع الساذجة القائمة بانفسها واحداً . فاذاً لمّا كان اسم الله موضوعاً ليدل على الطبيعة الالهية كما مرّ في الفصل السابق وهي لا تقبل التكثر كما مرّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم انه لا يقبل الشركة فيه حقيقةً لكنه يقبلها اعتقاداً كما ان اسم الشمس يقبل الشركة فيه على حسب اعتقاد القائلين بشموس كثيرة وعلى هذا قيل في غلا ٦ : ٨ « تعبدتم للذين ليسوا بالطبيعة آلهة » وفي شرحه « ليسوا آلهة بالطبيعة بل في اعتقاد الناس » ومع ذلك فان اسم الله يقبل الشركة فيه لا بتمام معناه بل بجزئه على سبيل التشبيه فيقال آلهةٌ للمشتركين في امرٍ الهيّ على سبيل التشبيه كقوله في مز ٨١ : ٦ « قد قلتُ انكم آلهة » اما اذا كان بعض الاسماء موضوعاً ليدلّ على الله لا من جهة الطبيعة بل من جهة الفرد من حيث يُعتَبر شيئاً معيناً فلا يقبل الشركة فيه بحالٍ كاسم تِتْرَغْرَمَّاتُنْ عند العبرانيين وكذا الحال لو وضع بعضٌ للشمس اسماً دالاًّ بالتعيين على هذا الفرد

اذاً اجيب على الاوّل بان الطبيعة الالهية لا تقبل الشركة فيها الا بحسب مشاركة المشابهة

وعلى الثاني بان اسم الله اسم جنس وليس اسم علمٍ لدلالته على الطبيعة الالهية في شخصٍ حاصلٍ عليها وان يكن الله في الحقيقة ليس كليّاً ولا جزئياً فان الاسماء لا تتبع حال الوجود الحاصل في الاشياء بل حال الوجود الحاصل في معرفتنا . ومع ذلك فانه في حقيقة الامر لا يقبل الشركة فيه على نحو ما مرّ في اسم الشمس

وعلى الثالث بان الخيّر والحكيم ونظائرهما من الاسماء موضوعةٌ من الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات لكنها ليست موضوعة للدلالة على الطبيعة الالهية بل للدلالة على الكمالات مطلقاً ولذا فهي تقبل الشركة فيها حتى بحسب حقيقة الامر

اما اسم الله فانه موضوع من فعلٍ خاصٍ بالله نختبره اختباراً متصلاً للدلالة على الطبيعة الالهية

الفصلُ العاشرُ

هل يقال اسم الله بالتواطوء على الاله الاشتراكي والحقيقي والاعتقادي

يُتخطّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الحقيقي والاشتراكي والاعتقادي اذ حيث يختلف المعنى فلا تناقض في السلب والايجاب لان الاشتراك يمنع التناقض . والكاثوليكي بقوله : ليس الوثن هو الله : يناقض الوثني القائل : الوثن هو الله : فاذاً الله في كلا القولين يقال بالتواطوء

٢ وايضاً كما ان الوثن هو الله اعتقاداً لا حقيقةً كذلك التمتع باللذائذ البدنية يقال له سعادة اعتقاداً لا حقيقةً . واسم السعادة يقال بالتواطوء على السعادة الاعتقادية والسعادة الحقيقية فاذاً كذلك اسم الله يقال بالتواطوء على الاله الاعتقادي والاله الحقيقي

٣ وايضاً ان الاشياء التي يقال لها متواطئة هي ما كانت حقيقتها واحدة . والكاثوليكي بقوله ان الله واحد يتعقل باسم الله شيئاً قادراً على كل شيء ومستوجب التعظيم فوق جميع الاشياء وهذا بعينه يتعقله الوثني بقوله ان الوثن هو الله . فاذاً اسم الله يقال بالتواطوء في كلا القولين

٤ لكن يعارض ذلك ان ما في العقل شبهٌ لما في الخارج كما في كتاب العبارة ١ ب ١ والحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصوَّر يقال بالاشتراك . فاذاً اسم الله المقول على الاله الحقيقي والاله الاعتقادي يقال بالاشتراك

٥ وايضاً ليس يقدر احدٌ ان يعبّر عما لا يعرفه . والوثني لا يعرف الالوهية الحقيقية فاذاً متى قال الوثن هو الله فليس يعبّر عن الالوهية الحقيقية بخلاف الكاثوليكي فانه يعبّر عنها بقوله ان الله واحدٌ . فاذاً اسم الله ليس يقال على الاله الحقيقي والاله

الاعتقادي بالتواطوء بل بالاشتراك

والجواب ان يقال ان اسم الله في المعاني الثلاثة المتقدمة لا يؤخذ لا بالتواطوء ولا بالاشتراك بل بالتشكيك وهذا واضح من ان المتواطئات متوافقة في الحقيقة كل التوافق والمشتركات متخالفةٌ فيها كل التخالف اما المشككات فيجب فيها ان الاسم باعتبارهِ بحسب معنًى يؤخذ في حدّ نفسه باعتباره بحسب المعاني الأُخر كما ان الموجود المقول على الجوهر يؤخذ في حدّ الموجود من حيث يقال على العرض والصحيح المقول على الحيوان يؤخذ في حد الصحيح من حيث يقال على البول والدواء لان البول دليلٌ على الصحيح الذي في الحيوان والدواء مؤثرٌ له وكذا الحال في ما نحن بصددهِ فان اسم الله من حيث يراد به الاله الحقيقي يؤخذ في حدّ الله من حيث يقال على الاله الاعتقادي او الاشتراكي لاننا متى سمينا واحداً الهاً بالمشاركة تتعقل باسم الله شيئاً حاصلاً على شبه الاله الحقيقي . وكذا متى سمينا الوثن الله تتعقل باسم الله شيئاً يعتقد الناس انه الله وهكذا يتضح ان للاسم معاني مختلفة الا ان احد هذه المعاني داخلٌ في البقية فاذاً يتضح انه يقال بالتشكيك

اذاً اجيب على الاوّل بان تكثُّر الاسماء لا يعتبر بحسب قول الاسم بل بحسب معناه فان اسم الانسان اذا قيل على اي شيء صدقاً او كذباً يقال على نحوٍ واحدٍ وانما يقال على انحاء متكثرة اذا اردنا به الدلالة على اشياء مختلفة كما اذا اراد به واحدٌ الدلالة على ما هو الانسان حقيقةً وآخر الدلالة على الحجر او شيء آخر وبذلك يتضح ان الكاثوليكيّ بقولهِ ان الوثن ليس هو الله يناقض الوثني المثبت ذلك لان كليهما يستعمل اسم الله للدلالة على الاله الحقيقي اذ الوثني بقولهِ ان الوثن هو الله لا يستعمل اسم الله من حيث يدل على الاله الاعتقادي والّا لقال الحق فان الكاثوليكيين ايضاً قد يستعملونه بهذا المعنى كما في قوله في مز ٤٥: ٥ «جميع آلهة الشعوب اصنامٌ»

وكذا يجاب على الثاني والثالث لان تلك الحجج انما تتجه بحسب اختلاف قول

الاسم لا بحسب اختلاف معناه

وعلى الرابع بان الحيوان المقول على الحيوان الحقيقي والحيوان المصوَّر ليس يقال بالاشتراك المحض بل ان الفيلسوف في سوابق المقولات في باب المشترك يريد بالمشتركات ما يعم المشكّكات ايضاً لان الموجود المقول بالتشكيك قد يقال ايضاً انه يطلق بالاشتراك على مقولات مختلفة

وعلى الخامس بان طبيعة الله ليس يعرفها كما هي في نفسها لا الكاثوليكي ولا الوثني بل كلاهما يعرفها من طريق العلّية او السمو او التنزيه كما تقدم في مب ١٢ ف ١٢ وعلى هذا يجوز ان يكون مراد الوثني باسم الله في قولهِ : الوثن هو الله : نفس المعنى الذي يريده به الكاثوليكي في قوله : الوثن ليس هو الله : اما اذا كان واحد لا يعرف الله بوجهٍ من الوجوه فلا يسميه اللّهمَّ الا ان يكون ذلك كما نلفظ بعض اسماء نجهل معانيها

الفصلُ الحادي عشر

هل اسم الموجود هو اخصُّ الاسماء بالله

يُتخطّى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان اسم الموجود ليس اخصَّ الاسماء بالله لان اسم الله لا يقبل الشركة فيه كما مرَّ في الفصل التاسع . واسم الموجود ليس يمنع من الشركة فيه . فاذاً ليس اسم الموجود اخصّ الاسماء بالله

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٣ مقا ١ « ان اسم الخيّر يوضح باعلى طريقةٍ جميع صدورات الله » واليقُ شيء بالله كونه مبدأً كلياً لجميع الاشياء فاذاً اخص الاسماء به الخير لا الموجود

٣ وايضاً كل اسمٍ الهيٍ يتضمن اضافةً الى المخلوقات فيما يظهر لاننا لا نعرف الله الّا بالمخلوقات . واسم الموجود ليس يتضمن نسبةً الى المخلوقات . فاذاً ليس اخصَّ الاسماء بالله

لكن يعارض ذلك ما ورد في خر ٣ : ١٣ من انه لمّا سأل موسى الرب بقوله «ان قالوا لي ما اسمهُ فماذا اقول لهم » اجابه « كذا قل لهم الموجود ارسلني اليكم » فاذاً اسم الموجود هو اخصُّ الاسماء بالله

والجواب ان يقال ان اسم الموجود هو اخصّ الاسماء بالله من ثلاثة اوجه اما اوّلاً فمن جهة معناه لانه لا يدل على صورةٍ ما بل على نفس الوجود ولمّا كان وجود الله عين ماهيته وليس شيءٌ غيره كذلك كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ فمن الواضح ان هذا الاسم اخص دلالةً على الله من بقية الاسماء لان كل شيء يسمّى من صورته . واما ثانياً فمن جهة عمومهِ فان جميع ما سواه من الاسماء اما اخص منه اواذا ساوقته تزيد عليه مع ذلك شيئاً اعتبارياً وبذلك تصوره نوعاً من التصوير وتعينه على نحوٍ ما . لكن عقلنا ليس له في حال هذه الحيوة ان يعرف ذات الله كما هي في نفسها بل ايّاً حال يعينه لما يتعقله في حق الله فهو قاصر عن الحال التي عليها الله في حد نفسه ولذا فكلما كانت بعض الاسماء اقل تعييناً واكثر عموماً واطلاقاً كانت عندنا اخصّ بالله ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٢ « ان اخص الاسماء المقولة على الله كليا هو الموجود لانه لاشتماله في نفسه على كل شيء فهو حاصلٌ على الوجود كلجة جوهر غير متناهية ولا محدودة لان كلاً من الاسماء الأُخر يتعيّن به حال من احوال جوهر الشيء اما الموجود فلا يعيّن حالاً من احوال الوجود بل يدل عليها جميعاً بدون تعيين ولذا جعل اسماً للجة الجوهر الغير المتناهية . واما ثالثاً فمما يقترن به معناه لانه يدل على الوجود في الحاضر وهذا اخص ما يقال على الله الذي لا يعرف وجوده ماضياً او مستقبلاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٢ و كتاب ٨٣ مب ١٧

اذاً اجيب على الاوّل بان اسم الموجود هو اخصُّ بالله من اسم الله باعتبار ما هو موضوع منه اي الوجود وباعتبار كيفية دلالته وما يقترن به معناه كما مرّ في جرم

الفصل . اما باعتبار ما وضع للدلالة عليه فاسم الله اخص منه بالله لانه موضوع للدلالة على الطبيعة الالهية بل اخص منه ايضاً اسم تِتْرَغْرَامَّاتُنْ الموضوع للدلالة على جوهر الله الغير القابل الشركة فيه والجزئي (اذا ساغ لنا هذا القول)

وعلى الثاني بان الخيّر هو الاسم الاخصّ بالله من حيث هو علةٌ لا مطلقاً . لان الوجود مطلقاً سابقٌ في تصور العقل على العلة

وعلى الثالث بانه ليس من الضرورة ان تكون جميع الاسماء الالهية متضمنة نسبةً الى المخلوقات بل يكفي ان تكون موضوعةً من بعض الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات التي اولها الوجود المشتق منه الموجود

الفصلُ الثَّاني عشرَ

هل يجوز ان يُحكَم على الله بقضايا موجبة

يُتَخطَّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله بقضايا موجبة . فقد قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٢ «ان السلوب في حق الله صادقة اما الايجابات فغير متلاحمة»

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في كتاب الثالوث «ان الصورة البسيطة لا يجوز ان تكون موضوعاً» والله صورة متناهية في البساطة كما مر تحقيقه في مب ٣ ف٧و٨ فاذاً لا يجوز ان يكون موضوعاً . وكل ما يحكم عليه بقضية موجبة يُتخَذ موضوعاً لها . فاذاً لا يجوز ان يحكم على الله بقضية موجبة

٣ وايضاً كل عقل يعقل شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذبٌ . ووجود الله منزّهٌ عن كل تركيب كما اثبتناه في مب ٣ ف٧ فاذاً لما كان كل عقل موجب يعقل شيئاً مع تركيب يظهر انه لا يجوز ان يحكم على الله حكماً صادقاً بقضية موجبة

لكن يعارض ذلك ان الكذب ليس يخضع للايمان . وبعضُ القضايا الموجبة خاضعةٌ للايمان نحو ان الله مثلثٌ وواحدٌ وانه قادرٌ على كل شيء . فاذاً يجوز ان يُحكَمَ

على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة

والجواب ان يقال يجوز ان يُحكَم على الله حكماً صادقاً بقضايا موجبة ولبيان ذلك يجب ان يعلم انه في كل قضيةٍ موجبة صادقة يجب ان يكون المحمول والموضوع متحدين ماصدقاً نوعاً من الاتحاد ومتغايرين مفهوماً وهذا بيّنٌ في القضايا ذات المحمول العرضيّ والقضايا ذات المحمول الجوهري فواضحٌ ان الانسان والابيض متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً لان حقيقة الانسان غيرٌ وحقيقة الابيض غيرٌ وكذا الحال في قولنا الانسان حيوان لان ما هو انسان هو حيوان حقيقةً لاشتمال الشخص الواحد بعينهِ على الطبيعة الحسية التي منها يقال له حيوان وعلى الطبيعة النطقية التي منها يقال له انسان وعلى هذا كان المحمول والموضوع هنا ايضاً متحدين ذاتاً ومتغايرين اعتباراً. اما في القضايا التي يحمل فيها الشيء على نفسه فالامر كذلك من وجهٍ ما اي من حيث ان ما يضعه العقل من جهة الموضوع يخصصه بجهة الشخص وما يضعه من جهة المحمول يخصصه بطبيعة الصورة الموجودة في الشخص بناءً على ما يقال من ان المحمولات تعتبر من جهة الصورة والموضوعات من جهة المادة وهذا التغاير الاعتباري يحاذيه تعدد المحمول والموضوع واما الاتحاد الحقيقي فيدل عليه العقل بالتاليف والله في حد نفسه واحدٌ وبسيطٌ من كل وجهٍ غير ان عقلنا انما يعرفه بحسب تصورات مختلفة لتقاصره عن ان يراه كما هو في نفسه لكنه وان تعقله تحت تصورات مختلفة يعرف مع ذلك ان بازاء جميع تصوراته شيئاً واحداً بعينه بسيطاً . فاذاً هذا التعدد الاعتباري يمثله العقل بتعدد المحمول والموضوع واما الوحدة فيمثلها بالتاليف

اذاً اجيب على الاوّل بان ديونيسيوس انما قال ان الايجابات في حق الله غير متلاحمة او غير متلائمة كما في ترجمةٍ أُخرى من حيث ان الله لا يلائمه اسمٌ باعتبار كيفية الدلالة كما مرَّ في الفصل الثالث

وعلى الثاني بان عقلنا ليس له ان يدرك الصور الساذجة القائمة بانفسها على ما

هي عليه في انفسها بل يتصورها على طريقة المركبات التي يكون فيها شيءٌ محلٌ وشيءٌ حالٌ ولذا فهو يتصور الصورة الساذجة كموضوع ويصفها بشيءٍ

وعلى الثالث بان قولنا ان العقل العاقل شيئاً على خلاف ما هو كاذبٌ قضية تحتمل معنيين لاحتمال ان يكون الجارّ والمجرور معيناً لكلمة التعقل من جهة المعقول او من جهة العاقل فان كان الاول كانت القضية صادقة ومعناها كل عقل يعقل ان شيئاً على خلاف ما هو فهو كاذبٌ لكن هذا لا محل له هنا لان عقلنا اذا حكم على الله بقضية لا يقول انه مركب بل انه بسيط. وان كان الثاني كانت القضية كاذبةً لان حال العقل في التعقل مغايرٌ لحال الشيء في الوجود اذ من الواضح ان عقلنا يعقل الماديات التي هي دونه بطريقة غير مادية لا بمعنى انه يعقل انها غير مادية بل بمعنى ان له في تعقله طريقة غير مادية. وكذا متى عقل البسائط التي هي فوقه فانه يعقلها بحسب طريقته اي بطريقة التركيب لا بمعنى انه يعقل انها مركبة وعلى هذا فليس عقلنا كاذباً بحكمه على الله بطريقة التركيب



المبحث الرابع عشر

في علم الله — وفيه ستة عشر فصلاً

بعد النظر في ما يتعلق بجوهر الله بقي وجوب النظر في ما يتعلق بفعلهِ . ولأن الفعل منهُ ما يستقر في نفس الفاعل ومنهُ ما يصدر الى منفعول خارجٍ ستتكلم اولاً على علم الله وارادته لاستقرار التعقل في نفس العاقل والارادة في نفس المريد ثم على قدرتهِ التي تعتبر كمبدإ الفعل الالهي الصادر الى منفعولٍ خارج ولان التعقل ضربٌ من الحيوة فبعد النظر في العلم الالهي يجب النظر في الحيوة الالهية ولان العلم يتعلق بالامور الحقة سينظَر ايضاً في الحق والكذب . وايضاً لان كل معروفٍ يحصل في العارف وحقائق الاشياء من حيث هي حاصلة في الله العارف تسمّى تصورات

يجب تعقيب النظر في العلم بالنظر في التصورات ٠١٠١ العلم فالبحث فيه يدور على ست عشرة مسئلة — ١ هل في الله علمٌ — ٢ هل يعقل الله ذاته — ٣ هل يحيط علمًا بذاته — ٤ هل تعقلهُ هو عين جوهره — ٥ هل يعقل غيره — ٦ هل لهُ بغيره معرفةٌ خاصةٌ — ٧ هل علم الله تدريجي — ٨ هل علم الله هو علة الاشياء — ٩ هل يتعلق علم الله بالمعدومات — ١٠ هل يتعلق بالشرور — ١١ هل يتعلق بالجزئيات — ١٢ هل يتعلق بغير المتناهيات — ١٣ هل يتعلق بالحوادث المستقبلة — ١٤ هل يتعلق بالقضايا — ١٥ هل هو متغيرٌ — ١٦ هل علم الله بالاشياء نظريٌّ او عمليٌّ ·

الفصلُ الاوَّلُ

هل في الله علمٌ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال: يظهر ان ليس في الله علمٌ لان العلم ملكة والملكة لا تليق بالله اذ هي واسطةٌ بين القوة والفعل فاذًا ليس في الله علمٌ

٢. وايضاً لمَّا كان العلم انما يتعلَّق بالنتائج كان معرفةً مسببة عن شيءٍ آخر اي عن معرفة المبادىء والله ليس فيه شيءٌ مسبَّبٌ فاذًا ليس فيه علمٌ

٣ وايضاً كل علمٍ فامَّا كليٌّ او جزئيٌّ والله ليس فيه كليٌّ وجزئيٌّ كما يتضح ممَّا مرّ في مب ٣ ف ٥ فاذًا ليس فيه علم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في روا ١١: ٣٣ «يا لعمق غنى الله وحكمته وعلمه»

والجواب ان يقال ان في الله علماً بالغاً غاية الكمال ولبيان ذلك يجب اعتبار ان الاشياء العارفة تمتاز عن الاشياء الغير العارفة بكون الموجودات الغير العارفة ليس فيها الا صورتها فقط والعارفة من شانها ان يكون فيها صورة شيءٍ آخر ايضاً لان مثال المعروف يحصل في العارف ومن ذلك يتضح ان طبيعة غير العارف اكثر تقيدًا وانحصاراً وطبيعة الاشياء العارفة اكثر سعةً وامتدادًا ولذا قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٣٧ «النفس هي على نحوٍ ما جميع الاشياء» وانحصار الصورة انما يكون بالمادَّة ولذا قلنا في ما مرَّ ان الصور كلما كانت اعرى عن المادَّة كانت

اقرب الى لا نهاية ما . فاذًا يتضح ان تجرُّد شيء عن المادَّة هو سبب في كونه ذا قوة عارفة وعلى حسب حال التجرد يكون حال المعرفة وبناء على ذلك قيل في كتاب النفس ٢ م ١٢٤ ان النبات ليس له قوة المعرفة بسبب مادّيته اما الحسّ فله ذلك بسبب قابليته للصور المجرَّدة عن المادة واما العقل فله قوة اعظم على المعرفة لكونه اكثر تجردًا عن المادة واقل مخالطة لها كما في كتاب النفس ٣ م ٤ وعلى هذا فلأن الله في غاية التجرد عن المادة كما يتضح مما مرَّ في مب ٧ ف ١ يلزم كونه بالغًا غاية المعرفة

اذًا اجيب على الاول بانه لما كانت الكمالات الصادرة عن الله الى المخلوقات موجودةً في الله على وجهٍ اعلى كما مرَّ في مب ٦ ف ٤ يجب انه كلما اطلق على الله اسم ماخوذ من ايّ كمالات الخليقة يُعرَّى معناهُ عن كل ما يختص بالحال الناقصة التي تلائم الخليقة. فاذًا ليس العلم في الله صفةً او ملكةً بل جوهرًا وفعلاً صرفًا

وعلى الثاني بان ما في المخلوقات على حال الانقسام والتكثر هو في الله على حال البساطة والوحدة كما مرَّ في مب ١٣ ف ٤ والانسان له معارف مختلفة باختلاف المعروفات فيقال ان له فهمًا باعتبار معرفته المبادئ وعلمًا باعتبار معرفته النتائج وحكمةً باعتبار معرفته العلة العليا ومشورة او فطنة باعتبار معرفته المعمولات مع ان الله يعرف جميع ذلك بمعرفةٍ واحدة وبسيطة كما سيأتي بيانه في ف ٧ فاذًا يجوز تسمية معرفة الله البسيطة بجميع هذه الاسماء لكن بحيث يجرَّد كل منها عند اطلاقه على الله عن كل ما فيه من النقص ويبقى كل ما فيه من الكمال وعلى هذا قيل في ايوب ١٢ : ١٣ «عنده الحكمة والجبروت وله المشورة والفهم»

وعلى الثالث بان العلم يكون على حسب حال العارف لان المعلوم يكون في العالم على حسب حال العالم ولذا لما كان حال الذات الالهية اعلى من حال المخلوقات لم يكن للعلم الالهي حال العلم المخلوق اي ان يكون كليًا او جزئيًا او بالملكة او بالقوة او

جارياً على حال كذا

الفصلُ الثاني

هل يعقل الله ذاته

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يعقل ذاته ففي كتاب العلل قض ١٣ «كل عالمٍ يعلم ماهيته فهو راجع على ماهيته رجوعاً كاملاً» والله ليس يخرج عن ماهيته ولا يتحرك بحالٍ وهكذا لا يصح في حقّهِ ان يرجع على ماهيته فهو اذاً ليس يعلم ماهيته

٢ وايضاً ان التعقل انفعالٌ وتحركٌ ما كما في كتاب النفس ٣ م ١٢ و ٢٨ والعلم ايضاً تشبيهٌ بالشيء المعلوم والمعلوم ايضاً كمالٌ للعالم وليس شيءٌ يتحرك او ينفعل او يتكمل من ذاته وايضاً ليس شيءٌ يشبه ذاته كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٣ فالله اذاً ليس يعلم ذاته

٣ وايضاً انما نحن مشابهون لله في العقل اذ انما نحن على صورة الله من حيث العقل كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١ وعقلنا ليس يعقل ذاته الا كما يعقل غيره كما في كتاب النفس ٣ م ١٥ فاذاً الله ليس يعقل ذاته الا ان يقال انه يعقل ذاته بتعقله غيره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ كور ٢ «لا يعلم احدٌ ما في الله الا روح الله»

والجواب ان يقال ان الله يعقل ذاته بذاته ولبيان ذلك يجب ان يُعلم ان موضوع الفعل المعتبر طرفاً نهائياً له وان كان في الافعال المتعدية الى مفعول خارجٍ شيئاً خارجاً عن الفاعل الا انه في الافعال المستقرة في نفس الفاعل موجودٌ في نفس الفاعل وبحسب كونه فيه يكون الفعل بالفعل وعلى هذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٦ «المحسوس بالفعل هو الحس بالفعل والمعقول بالفعل هو العقل بالفعل» اذ انما نشعر بشيء او نعقله بالفعل من حيث ان عقلنا او حسنا يحصل بالفعل بقبوله

صورة المحسوس او المعقول وانما يمتاز الحسّ او العقل عن المحسوس او المعقول من حيث ان كليهما بالقوة فاذاً لما لم يكن في الله شيء من القوة بل هو فعل بحتٌ فلا بدّ ان يكون فيه العقل والمعقول واحداً بعينهِ من جميع الوجوه اي بحيث انه لا يخلو عن الصورة المعقولة كعقلنا عند ما يعقل بالقوة ولا تغاير الصورة المعقولة جوهر العقل الالهي كما يعرض في عقلنا عندما يعقل بالفعل بل الصورة المعقولة هي نفس العقـل الالهي وهكذا فهو يعقل ذاته بذاته

اذاً اجيب على الاول بان رجوع شيء على ماهيته ليس هو الّا قيامه بنفسه لان الصورة من حيث تكمل المادة بافادتها اياها الوجود تفاض عليها على نحوٍ ما ومن حيث ان لها وجوداً في ذاتها ترجع على ذاتها فاذاً القوى المدركة التي ليست قائمة بانفسها بل هي فعلٌ لبعض الآلات الجسمانية لا تدرك ذواتها كما يتضح في كل من المشاعر. اما القوى المدركة القائمة بانفسها فانها تدرك ذواتها ولذا قيل في كتاب العلل «العالم بماهيتهِ يرجع على ماهيته» والقيام بالنفس في غاية المناسبة لله فاذاً على هذا الوجه من الكلام هو في غاية الرجوع على ماهيته والعلم بذاته

وعلى الثاني بان التحرك والانفعال في قولنا التعقل تحرك وانفعـالٌ ما مقولان بالاشتراك كما في كتاب النفس ٣ لان التعقل ليس هو الحركة التي هي فعل شيء ناقص والتي تكون من شيء الى آخر بل الحركة التي هي فعلُ شيء كاملٍ مستقرٍّ في نفس الفاعل وكذا ايضاً استكمال العقل بالمعقول او مشابهته له انما يناسب العقل الذي يكون احياناً بالقوة لانه بوجوده بالقوة يمتاز عن المعقول ويصير مشـابهاً له بالصورة المعقولة التي هي شبه الشيء المعقول ويستكمل بها استكمال القوة بالفعل. والعقل الالهي الذي ليس بالقوة بوجهٍ من الوجوه ليس يستكمل بالمعقول ولا يصير مشابهاً له بل هو عين كماله وعين تعقله

وعلى الثالث بان الهيولى الاولى الموجودة بالقوة فقط ليس لها وجودٌ طبيعيٌّ الا

بحسب كونها خارجة الى الفعل بالصورة . وعقلنا الهيولاني في مرتبة المعقولات كالهيولى الاولى في مرتبة الطبيعيات لكونه بالقوة الى المعقولات كما ان الهيولى الاولى بالقوة الى الطبيعيات فاذاً لايمكن ان يكون لعقلنا الهيولاني فعلٌ معقول الا من حيث يستكمل بصورةٍ معقولةٍ لشيءٍ ما وهكذا فهو يعقل ذاته بالصورة المعقولة كما يعقل غيره ايضاً . وواضحٌ انه بادراكه المعقول يعقل نفس تعقله و بالفعل يدرك القوة العقلية . والله كالفعل المحض في مرتبة الموجودات وفي مرتبة المعقولات ولذا فهو يعقل ذاته بذاته

الفصلُ الثالثُ

هل يحيط الله علماً بذاته

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يحيط علماً بذاته فقد قال اوغسطينس في كتاب ٨٣ مب ١٤ « ما يحيط علماً بذاته فهو متناهٍ عند ذاته » والله غير متناهٍ بوجهٍ من الوجوه فاذاً ليس يحيط علماً بذاته

٢ وايضاً ان قيل ان الله غير متناهٍ عندنا لكنه متناهٍ عند ذاته يردهُ ان كل شيءٍ باعتبارهِ عند الله احق منه باعتبارهِ عندنا فلوكان الله متناهياً عند ذاته وغير متناهٍ عندنا لكان كونه متناهياً احق من كونه غير متناهٍ وهذا منافٍ لما تقرّر في مب ٧ ف ١ فاذاً الله ليس يحيط علماً بذاته

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الموضع المار « كل ما يعقل ذاته فهو يحيط علماً بذاته » والله يعقل ذاته . فاذاً يحيط علماً بذاته

والجواب ان يقال ان الله يحيط علماً بذاته احاطة كاملة بيان ذلك انه انما يقال ان شيئاً يحاط به علماً متى بُلِغ الى اقصى معرفته وذلك متى عُرِفَ شيءٌ معرفة كاملة على قدر ما يقبل المعرفة كما ان قضية برهانية يحاط بها علماً متى عُلِمَت بالبرهان لا متى عرفت بدليلٍ ظنّيّ . وواضح ان الله يعرف ذاته معرفة كاملة بقدر كمال معروفيته اذ كل شيءٍ معروفٌ بحسب حال فعله لان شيئاً لايُعرَف بحسب كونه بالقوة بل بحسب

كونه بالفعل كما في الالحيات ك ٩ م ٢٠ وقدرة الله في المعرفة على قدر فعليته في الوجود لانه انما يملك قوة المعرفة من حيث هو بالفعل ومجرد عن كل مادة وقوة كما مرّ تحقيقه في الفصل الاول فاذاً واضح انه يعرف ذاته على قدر قابلية ذاته للمعرفة ولذا فهو يحيط علماً بذاته احاطة كاملة

اذاً اجيب على الاول بــان الاحاطة ان اخذت بالحصر فهي تدل على شيء مشتمل على غيره ومتضمّنٍ له وعلى هذا يجب ان يكون كل محاط به متناهياً ككل متضمَّن لكنه ليس يقال ان الله يحيط علماً بذاته بهذا المعنى كانما عقله مغاير لذاته وحاوٍ ومتضمنٌ ذاته بل يجب تاويل مثل هذا الكلام بالمعنى السلبي لانه كما يقال ان الله في ذاته لعدم كونه محوياً من شيء خارجٍ كذلك يقال انه يحيط علماً بذاته لانه ليس يخفى عليه شيء من ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب رؤية الله رسا ١١٢ الى باولينا ب ٩ « انما يحاط بالرؤية بما يُرى كله بحيث لا يخفى شيء منه على الرائي »

وعلى الثاني بانه متى قيل ان الله متناهٍ عند ذاته يجب فهمه على سبيل التشبيه المناسبي لانه في عدم تجاوز ذاته حدَّ عقله كالشيء المتناهي في عدم تجاوزه حدَّ العقل المتناهي وليس المراد به كونه يعقل انه شيء متناهٍ

الفصل الرّابع

هل تعقّل الله عينُ جوهره

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تعقل الله ليس عين جوهره لان التعقل فعلٌ ما . والفعل يدل على شيء صادر عن الفاعل وجوهر الفاعل ليس يصدر عن الفاعل فاذاً ليس تعقل الله عين جوهره .

٢ وايضاً متى عَقَل عاقلٌ أنه يعقل فليس ذلك تعقُّل معقولٍ عظيمٍ اواوليٍ بل تعقل امرٍ ثانويٍ وتبعيٍ فلو كان الله عين تعقله لكان تعقله كما لو تعقلنا اننا نعقل فلا

يكون تعقل الله امراً عظيماً

٣ وايضاً ان كل تعقل يتعلق بشيء ولما كان الله يعقل ذاته فلولم يكن مغايراً لتعقله لعقَلَ أنه يعقل وأنه يعقل انه يعقل ذاته وهكذا الى غير النهاية . فاذاً ليس تعقُّلُ الله عين جوهرهِ .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب٧ «ان وجود الله هو عين حكمته» . وحكمة الله هي عين تعقُّلهِ . فاذاً وجود الله هو عينُ تعقله . ووجود الله هو عين جوهرهِ كما مرَّ في مب ٣ ف ٤ فاذاً تعقل الله هو عين جوهره

والجواب ان يقال لابد من القول بان تعقل الله هو عين جوهرهِ لانه لوكان تعقل الله مغايراً لجوهره لوجب على ما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٣٩ ان يكون فعل الجوهر الالهي وكماله شيئاً مغايراً له تكون نسبة الجوهر الالهي اليه نسبة القوة الى الفعل وهو ممتنع قطعاً لان التعقــل هو كمالُ العاقل وفعلُهُ . ولا بد من النظر في ان ذلك كيف هو فقد مرَّ في ف ٢ ان التعقل ليس فعلاً صادراً الى شيء خارجٍ بل يستقر في الفاعل كفعله وكماله كما ان الوجود هو كمال الموجود لانه كما ان الوجود يتبع الصورة كذلك التعقل يتبع الصورة المعقولة والله ليس فيه صورة مغايرة لوجودهِ كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ و٧ فاذاً لما كانت ماهيته ايضاً صورة معقولة كما مرَّ في مب ٣ ف ٧ يلزم بالضرورة ان تعقله هو عين ماهيته وعين وجودهِ وهكذا يتضح من جميع ما تقدم ان العقل والعاقل وما يُعقَل والصورة المعقولة والتعقل كل ذلك في الله شيءٌ واحدٌ بعينه من كل وجهٍ ومن ذلك يتضح ان وصف الله بالعاقل لا يوجب تكثراً في جوهره

اذاً اجيب على الاول بان التعقل ليس فعلاً خارجاً عن الفاعل بل مستقراً فيه .

وعلى الثاني بانه متى عُقِلَ ذلك التعقل الذي ليس قائماً بنفسه فليس يُعقَل شيء عظيم كما اذا عَقَلْنا تعقُّلنا ولذا ليس الامر كذلك في التعقل الالهي الذي هو قائمٌ بنفسه .

وبهذا يتضح الجواب على الثالث لان التعقل الالهي الذي هو قائمٌ بنفسه يتعلق بذاته لا بغيره حتى يلزم التسلسل

الفصلُ الخامسُ

هل يعرف الله غيره

يتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الله ليس يعرف غيره لان كل ما هو غير الله فهو خارج عنه وقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ «ان الله لا يرى شيئاً خارجاً عنه» فهو اذاً ليس يعرف غيره

٢ وايضاً ان المعقول هو كمال العاقل فلو كان الله يعقل غيره لكان غيره كمالاً له واشرف منه وهذا محالٌ

٣ وايضاً ان التعقل يستفيد نوعيته من المعقول كما ان كل فعل آخر ايضاً يستفيد نوعيته من موضوعه فاذاً كلما كان الشيء المعقول اشرف كان التعقل اشرف. والله عين تعقله كما يتضح مما مر في الفصل السابق. فاذاً لو كان يعقل شيئاً غيره لاستفاد نوعيته من شيء غيره وانه محال. فاذاً ليس يعقل غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٤: ١٣ «كل شيء عارٍ مكشوف الباطن لعينيه»

والجواب ان يقال من الضرورة ان الله يعرف غيره فمن الواضح انه يعقل ذاته تعقلاً كاملاً والّا لم يكن وجوده كاملاً لان وجوده عين تعقله واذا عُرِفَ شيءٌ معرفةً كاملة فلا بدّ ان تُعرَف قدرته معرفةً كاملة ولا يمكن معرفة قدرة شيء معرفةً كاملة ما لم يُعرَف ما تتناوله ولما كانت قدرة الله تتناول غيره لانها العلة الأُولى الفاعلية لجميع الموجودات كما يتضح مما مرَّ في مب ٢ ف ٣ فمن الضرورة ان الله يعرف غيره وهذا يزداد وضوحاً اذا اعتبر ايضاً ان وجود العلة الفاعلة الأُولى اي الله هو عين تعقلها فاذاً جميع المعلولات التي لها وجود سابق في الله من حيث هو علتها الاولى لا بدّ ان تكون

موجودة في تعقله وان تكون كلها فيه على حسب الحالة المعقولة لان كل ما في آخر فهو فيه على حسب حال ما هو فيه. اما انه كيف يعرف غيره فلا بدّ لمعرفته من ملاحظة ان شيئاً يعرف على ضربين في ذاته وفي غيره فيعرف شيءٌ في ذاته متى عُرِفَ بالمثال الخاص المساوي للمعروف كما اذا رأَت العين انساناً بمثال الانسان. ويُرَى في غيره ما يُرَى بمثال ما هو حاوٍ له كما اذا رُؤِيَ جزءٌ في الكل بمثال الكل او اذا رُؤِيَ الانسان في المرآة بمثال المرآة او على اي نحو آخر من الانحاء التي يحدث ان يُرَى بها شيءٌ في غيره. فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله يرى ذاته في ذاته لانه يرى ذاته بماهيته. اما الاشياء المغايرة له فيراها لا في ذواتها بل في ذاته من حيث ان ماهيته تحوي شبه غيره

اذاً اجيب على الاول بان ليس المراد في قول اوغسطينوس ان الله لا يرى شيئاً خارجاً عنه انه لا يرى شيئاً مما هو خارجٌ عنه بل ان ما هو خارج عنه لا يراه الا في ذاته كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان المعقول هو كمال العاقل لا بحسب جوهره بل بحسب مثاله الحاصل به في العقل كصورته وكماله فان الحجر مثلاً لا يحصل في النفس بل انما يحصل فيها مثاله كما في كتاب النفس ٣ م ٣٨ واما الاشياء المغايرة لله فتعقل من الله من حيث ان ماهيته تحوى مُثُلها كما مرَّ في جرم الفصل. فاذاً ليس يلزم ان كمال العقل الالهي شيءٌ مغايرٌ لماهية الله

وعلى الثالث بان التعقل لا يستفيد نوعيته مما يُعقَل في غيره بل من المعقول الاوّلي الذي فيه يعقل غيره لان التعقل انما يستفيد نوعيته من موضوعه من حيث ان الصورة المعقولة هي مبدأُ الفعل العقلي لان كل فعل انما يستفيد نوعيته من الصورة التي هي مبدأُ الفعل كما يستفيد التسخين نوعيته من الحرارة فاذاً انما يستفيد الفعل العقلي نوعيته من تلك الصورة المعقولة التي تجعل العقل بالفعل وهذه هي

صورة المعقول الاوّلي التي ليست في الله شيئاً غير ماهيته المشتملة على جميع مُثل الاشياء فاذاً لا يجب ان التعقل الالهي او بالاحرى الله يستفيد نوعيته من غير الذات الالهية ٠

الفصلُ السَّادسُ

هل يعرف الله غيره معرفةً خاصة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الله لا يعرف غيره معرفة خاصة لانه انما يعرف غيره بحسب وجود غيره فيه كما مرَّ في الفصل الآنف وغيره موجود فيه على انه العلة الأُولى العامة والكلية فاذاً غير الله يُعرَف منه من حيث هو في العلة الأُولى والكلية ٠ لكن هذه معرفة بالعموم لا بالخصوص فالله اذاً يعرف غيره بالعموم لا بالخصوص

٢ وايضاً ان المــاهية الالهية تبعد عن ماهية الخليقة على قدر بعد ماهية الخليقة عنها وليس يمكن معرفة الماهية الالهية بماهية الخليقة كما مرَّ في مب ١٢ ف ١ فكذا اذاً لا يمكن معرفة ماهية الخليقة بالماهية الالهية وهكذا لما كان الله لا يعرف شيئاً الا بماهيته يلزم انه لا يعرف الخليقة بحسب ماهيتها حتى يعرف انها ماذا مما هو معرفة شيءٍ معرفةً خاصة

٣ وايضاً ليس يُعرَف شيء معرفةً خاصة الا بحقيقته الخاصة ٠ ولما كان الله يعرف جميع الاشياء بماهيته يظهر انه ليس يعرف كلاً منها بحقيقته الخاصة لان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن ان يكون حقيقة خاصة لاشيــاء كثيرة ومختلفة فاذاً ليس يعرف الله الاشياء معرفةً خاصةً بل عامة لان معرفة الاشياء لا بالحقيقة الخاصة هي معرفتهــا بالعموم فقط

لكن يعارض ذلك ان معرفة الاشياء معرفةً خاصةً هي معرفتها لا بالعموم فقط بل بحسب كونها متمايزة وكذا يعرف الله الاشياء وعليه قيل في عبر ٤ : ١٢ « نافذٌ حتى مفرق النفس والروح والاوصال والمخاخ ومميزٌ لافكار القلب ونياته وما من خليقة

مستترة امامه »

والجواب ان يقال ان بعضاً وهموا في هذه المسئلة فقالوا ان الله ليس يعرف الاشياء المغايرة له الا بالعموم اي من حيث هي موجودات لانه كما ان النار لو عرفت نفسها كمبدإ الحرارة لعرفت طبيعة الحرارة وسائر الاشياء من حيث هي حارة كذلك الله من حيث يعرف ذاته كمبدإ الوجود يعرف طبيعة الموجود وجميع الاشياء المغايرة له من حيث هي موجودات لكن هذا لا يمكن ان يستقيم لان تعقل شيء بالعموم ولا بالخصوص معرفةٌ ناقصةٌ به ولذا فان عقلنا حال خروجه من القوة الى الفعل يبلغ الى المعرفة العامة والاجمالية بالاشياء قبل بلوغه الى معرفتها الخصوصية كانما يتدرج في ذلك من غير الكامل الى الكامل كما يتضح من شرح الطبيعيات ك ١ م ٢ فاذاً لو كان الله يعرف غيره بالعموم فقط لا بالخصوص ايضاً لم يكن تعقله كاملاً من كل وجه وكذا وجوده ايضاً وهو منافٍ لما حققناه في مب ٤ ف ١ وفي ف٣ و٤ و٥ من هذا المبحث فاذاً يجب ان يقال ان الله يعرف الاشياء المغايرة له معرفةً خاصة لا من حيث هي مشتركة في حقيقة الموجود فقط بل من حيث هي متمايزة بينها ايضاً ولبيان ذلك يجب النظر في ان بعضاً ارادوا ان يوضحوا ان الله يعرف بواحدٍ اشياء كثيرة فضربوا لذلك مثُلاً كالمركز لو عرف ذاته لعرف جميع الخطوط الصادرة عنه او كالنور لو عرف ذاته لعرف جميع الالوان لكن هذه المُثُل وان كانت مطابقة من وجه اي من حيث العليَّة الكلية فهي مع ذلك قاصرة من حيث ان الكثرة والاختلاف ليسا مسببين عن ذلك المبدإ الواحد الكلي من جهة ما هو مبدأ التمايز بل من جهة ما يشتركان فيه فقط لان اختلاف اللون لا يتسبب عن النور فقط بل عن اختلاف استعداد المشف القابل وكذا اختلاف الخطوط يتسبب عن اختلاف الوضع ولذا لم يكن ممكناً معرفة هذه الكثرة والاختلاف في مبدئهما معرفةً خاصةً بل بالعموم فقط وليس الامر كذلك في الله فقد اسلفنا في مب ٤ ف ٢ ان كل

ما في كل خليقة من الكمال موجودٌ سابقًا في الله ومحوي فيه على وجهٍ اعلى وكمال الخلائق ليس منحصرًا في ما هي مشتركة فيه فقط وهو الوجود بل يختص به ايضًا ما هي متمايزة به كالحيوة والتعقل ونحوهما مما تمتاز به الاحياء عن اللا احياء والاشياء العاقلة عن اللا عاقلة. وكل صورة يندرج بها شيءٌ في نوعه الخاص فهي كمالٌ ما وعلى هذا فجميع الاشياء موجودةٌ سابقًا في الله لا باعتبار ما هي مشتركة فيه فقط بل باعتبار ما هي متمايزة به ايضًا وهكذا لما كان الله حاويًا في ذاته جميع الكمالات كانت نسبة ماهيته الى جميع ماهيات الاشياء لا نسبة العام الى الاشياء الخاصة كنسبة الوحدة الى الاعداد او كنسبة المركز الى الخطوط بل نسبة الفعل الكامل الى الافعال الناقصة كنسبة الانسان الى الحيوان والعدد السداسي الذي هو عددٌ كاملٌ الى الاعداد الناقصة المندرجة تحته. وواضح انه بالفعل الكامل يمكن معرفة الافعال الناقصة لا بالعموم فقط بل بالخصوص ايضًا كما ان الذي يعرف الانسان يعرف الحيوان معرفة خاصة ومن يعرف العدد السداسيّ يعرف العدد الثلاثي بالمعرفة الخاصة فهكذا اذًا لما كانت ماهية الله مشتملة في ذاتها على كل ما في كل ماهية شيءٍ آخر من الكمال وزيادة كان في قدرة الله ان يعرف في ذاته جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة لان الطبيعة الخاصة لكل شيءٍ قائمة باشتراكها في الكمال الالهي على نحوٍ من الانحاء والله لا يعرف ذاته معرفةً كاملةً ما لم يعرف الحال التي بها يشترك غيره في كماله ايًا كانت ولا يعرف ايضًا طبيعة الوجود معرفةً كاملةً ما لم يعرف جميع احوال الوجود فاذًا واضح ان الله يعرف جميع الاشياء بالمعرفة الخاصة بحسب ما هي متمايزة بينها

اذًا اجيب على الاول بان القول ان شيئًا يُعرَف كما هو في العارف يحتمل معنيين احدهما ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة الشيء المعروف وعلى هذا فهو كاذبٌ لان العارف ليس يعرف دائمًا المعروف بحسب ذلك الوجود الذي له في العارف فان العين لا تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له فيها لكنها بصورة الحجر

الحاصلة فيها تعرف الحجر بحسب الوجود الذي له خارجاً عنها ولو عرف عارفٌ معروفاً بحسب الوجود الذي له في العارف فهو مع ذلك يعرفه بحسب الوجود الذي له خارجاً عن العارف كما ان العقل يعرف الحجر بحسب الوجود المعقول الذي له في العقل من حيث يعرف انه يعقل لكنه مع ذلك يعرف وجود الحجر في طبيعته الخاصة . والثاني ان تكون كما دالة على حال المعرفة من جهة العارف وعلى هذا فصحيحٌ ان العارف انما يعرف المعروف بحسب وجوده في العارف لانه كلما كان المعروف في العارف على حالٍ اكمل كان حال المعرفة اكمل . فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله ليس يعرف ان الاشياء موجودة فيه فقط بل باشتماله على الاشياء في ذاته يعرفها ايضاً في طبائعها الخاصة وكلما كان وجود كل منها فيه على حالٍ اكمل كانت معرفته لها اكمل

وعلى الثاني بان ماهية الخليقة بالقياس الى الماهية الالهية كالفعل الناقص بالقياس الى الفعل الكامل ولذا فماهية الخليقة لا يهتدى بها بالكفاية الى معرفة الماهية الالهية بل بالعكس

وعلى الثالث بان شيئاً واحداً بعينه لا يمكن اخذه كحقيقة اشياء مختلفة على وجه المساواة . والماهية الالهية شيء فائق جميع المخلوقات . فاذاً يمكن اخذها كحقيقة خاصّة لكل شيء باعتبار ان مخلوقات مختلفة تشترك فيها وتشبهها على انحاء مختلفة

الفصلُ السابعُ
هل علم الله تدريجيٌ

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان علم الله تدريجيٌ لانه ليس من قبيل العلم بالملكة بل من قبيل التعقل بالفعل وقد قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٢ ب ٤ ان العلم بالملكة يتعلق دفعةً باشياء كثيرة واما التعقل بالفعل فيتعلّق بواحد فقط . فاذاً بما ان الله يعرف اشياءَ كثيرة لانه يعرف ذاته وغيره كما مرّ في ف ٣ و ٥ يظهر انه ليس

يعقل جميع الاشياء دفعةً بل يتدرَّج من واحدٍ الى آخر .

٢ وايضاً ان معرفة المعلول بالعلة من شأن العلم التدريجيّ والله يعرف غيره بنفسه معرفة المعلول بالعلة فاذاً معرفته تدريجية .

٣ وايضاً ان الله يعلم كل خليقة علماً اكمل من علمنا بها ونحن نعرف في العلل المخلوقة معلولاتها وهكذا نتدرَّج من العلل الى المعلولات فاذاً يظهر ان الحال كذلك في الله .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٤ ان الله لا يرى جميع الاشياء على سبيل الإفراد او واحداً فواحداً كانما ينتقل تصوره من هنا الى هناك ومن هناك الى هنا بل يراها جميعها دفعةً

والجواب ان يقال ليس في العلم الالهي تدريجٌ وتحقيق ذلك ان التدريج يكون في علمنا على ضربين احدهما بحسب التعاقب فقط كما اننا بعد تعقلنا شيئاً بالفعل نوجه انفسنا الى تعقل شيءٍ آخر والآخر بحسب العلية كما اذا توصلنا بالمبادئ الى معرفة النتائج — فالضرب الاول من التدريج مستحيل في حقّ الله لان الاشياء الكثيرة التي نعقلها بالتعاقب اذا لوحظ كلٌّ منها في حد نفسه فاننا نعقلها كلها معاً لو عقلناها في واحدٍ ما كما لو عقلنا الاجزاء في الكل او رأينا اشياء مختلفة في المرآة . والله يرى جميع الاشياء في واحدٍ وهو ذاته كما مرَّ في ف ٤ و٥ فهو اذاً يرى جميع الاشياء دفعةً لا بالتعاقب وكذا الضرب الثاني مستحيل ايضاً في حقه تعالى اما اولاً فلأنه يفترض الضرب الاوَّل لان المنتقلين من المبادئ الى النتائج لايلاحظون الامرين معاً . واما ثانياً فلأنه من شأن المنتقل من المعلوم الى المجهول . فاذاً واضحٌ انه متى عرف الاوَّل لا يزال الثاني مجهولاً وهكذا فالثاني ليس يُعرَف في الاوَّل بل من الاوَّل اما نهاية التدريج فتكون متى رُؤيَ الثاني في الاوَّل بتحليل المعلولات الى العلل وحينئذٍ ينتهي التدريج فاذاً لما كان الله يرى معلولاته في نفسه على انه

علتها لم تكن معرفته تدريجيـة

اذاً اجيب على الاوَّل بانه وان كان لا يُتعقَّل في نفسه الَّا واحدٌ فقط لكنه قد يُتعقَّل اشياء كثيرة في واحدٍ ما كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الله ليس يعرف المعلولات بالعلة كانما يعرف مجهولاً بمعروف قبله بل يعرفها في العلة . فاذاً ليس في معرفته تدريج كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الله لا شك يرى معلولات العلل المخلوقة في هذه العلل رؤية اعظم جداً من رؤيتنا لها لكن لا بحيث تكون معرفة المعلولات مسببة فيه عن معرفة العلل المخلوقة كما فينا . فاذاً ليس علمه تدريجياً

الفصلُ الثامنُ

هل علم الله هو علة الاشياء

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان علم الله ليس علة الاشياء فقد كتب اوريجانوس على قول الرسول في رو : الذين دعاهم اياهم برَّر : ما نصهُ « ليس يوجد شيءٌ لان الله يعلم انه سيوجد بل انما يعلمه الله قبل ان يوجد لانه سيوجد »

٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول . وعلم الله ازليٌّ فلو كان علة المخلوقات لكانت المخلوقات منذ الازل في ما يظهر

٣ وايضاً ان المعلوم متقدم على العلم ومقدارٌ له كما في الالهيات ك ١٠ م ٩ وما هو متأخر ومتقدر يمتنع كونه علة . فاذاً ليس علم الله علة الاشياء

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٣ « ليس لان المخلوقات كافةً روحانيها وجسمانيها موجودة يعلمها الله بل انما هي موجودة لانه يعلمها »

والجواب ان يقال ان علم الله هو علة الاشياء لان نسبة علم الله الى جميع المخلوقات نسبة علم الصانع الى المصنوعات . وعلم الصانع هو علة المصنوعات لان الصانع يفعل

بعقله . فاذاً يجب ان تكون صورة العقل هي مبدأ الفعل كما ان الحرارة هي مبدأ التسخين . لكن لابدَّ من اعتبار ان الصورة الطبيعية ليست مبدأ الفعل من حيث هي مستقرة في ما تفيده الوجود بل من حيث ان لها ميلاً الى المعلول وكذا الصورة المعقولة ليست مبدأً للفعل من حيث هي في العاقل فقط ما لم يصاحبها ميل الى المعلول من جهة الارادة لان الصورة المعقولة اذ كانت تتعلق بالمتقابلات لتعلق العلم الواحد بعينه بالمتقابلات لا تصدر معلولاً معيناً ما لم تترجح الى واحدٍ بالشهوة كما في الالهيات ك ٩ م ١٠ وواضحٌ ان الله يسبب الاشياء بعقله اذ وجوده عين تعقله . فاذاً من الضرورة ان يكون علمه علة الاشياء باعتبار مصاحبة الارادة له ولذا جرت العادة بان يسمى علم الله من حيث هو علة الاشياء علم الإثبات .

اذاً اجيب على الاوّل بان اوريجانوس قد نظر في كلامه الى حقيقة العلم الذي لا تلائمه حقيقة العليّة الا بمصاحبة الارادة كما مر في جرم الفصل . اما قوله انما يعلم الله علماً سابقاً بعض الاشياء لانها ستوجد فيجب حمله على علة الملازمة لا على علة الوجود لانه يلزم من ان بعض الاشياء ستوجد ان الله يعلمها علماً سابقاً وليست الاشياء المستقبلة مع ذلك علة لعلم الله

وعلى الثاني بان علم الله هو علة الاشياء بحسب حصول الاشياء في علمه لكنه لم يكن في علم الله ان الاشياء توجد منذ الازل . فاذاً وان يكن علم الله ازلياً لا يلزم مع ذلك ان المخلوقات موجودة منذ الازل

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية متوسطة بين علم الله وعلمنا لاننا نقتنص العلم من الاشياء الطبيعية المعللة بعلم الله وعلى هذا فكما ان المعلومات الطبيعية متقدمة على علمنا ومقدار له كذلك علم الله متقدم على الاشياء الطبيعية ومقدارٌ لها كما ان بيتاً متوسطٌ بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت بعد صنعه

الفصلُ التاسعُ

هل يعلم الله اللاموجودات

يتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله لايعلم الا الموجودات لان علم الله ليس يتعلَّق الا بالاشياء الحقَّة . والحقّ والموجود متساوقان . فاذاً علم الله ليس يتعلَّق باللاموجودات

٢ وايضاً ان العلم يقتضي المشابهة بين العالم والمعلوم وما ليس موجوداً فلا يمكن ان يكون له شبهٌ ما بالله الذي هو عين الوجود . فاذاً ما ليس موجوداً لا يمكن ان يكون معلوماً لله

٣ وايضاً ان علم الله هو علة معلوماته وهو ليس علةً للّاموجودات لان اللاموجود ليس له علة . فاذاً الله لا يعلم اللاموجودات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٤٠ : ١٧ «الذي يدعو ما هو غير كائن كانه كائن»

والجواب ان يقال ان الله يعلم جميع الاشياء اياً كانت وكيفما كانت ولا مانع ان يكون ما ليس موجوداً مطلقاً موجوداً من وجهٍ لان الموجود مطلقاً هو الموجود بالفعل وما ليس موجوداً بالفعل فهو موجود بالقوة اما بقوة الله او بقوة الخليقة سواءٌ كان ذلك بالقوة الفاعلة او المنفعلة وبقوة الرأي او بقوة الوهم او بقوة التعبير على اي نحوٍ كان . فاذاً كل ما يمكن للخليقة ان تصنعه او تفتكره او تقوله وكل ما يمكن لله ان يصنعه كل ذلك يعرفه الله وان لم يكن موجوداً بالفعل وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان الله يعلم اللاموجودات ايضاً . الّا ان بين هذه الاشياء التي ليست بالفعل اختلافاً يجب مراعاته فان منها ما ليس موجوداً الآن بالفعل لكنه قد وجد او سيوجد وهذه جميعها يقال ان الله يعلمها بعلم الرؤية لانه لما كان تعقل الله الذي هو عين وجوده يتقدر بالسرمدية التي لخلوها من التعاقب تستغرق الزمان كله كان نظره الحاضر

واقعاً على الزمان كله وعلى جميع الاشياء الموجودة في اي زمان كان على انها موضوعات حاضرة له . ومنها ما هو بقوة الله او الخليقة لكنه ليس موجوداً ولن يوجد ولم يوجد وهذه لا يقال ان الله يعلمها بعلم الرؤية بل بعلم الادراك البسيط وانما يقال ذلك لان ما يُرى عندنا له وجودٌ ممتازٌ خارجاً عن الرائي .

اذاً اجيب على الاوّل بان الاشياء التي ليست بالفعل لها من حيث هي بالقوة حقيةٌ ما لان كونها بالقوة حقٌ وهكذا فهي معلومةٌ لله

وعلى الثاني بانه لما كان الله هو عين الوجود كان كل شيء موجوداً من حيث يشترك في مشابهة الله كما ان كل شيء حارّ من حيث يشترك في الحرارة وهكذا فالاشياء الموجودة بالقوة ايضاً وان لم تكن موجودة بالفعل يعرفها الله

وعلى الثالث بان علم الله هو علة الاشياء بمصاحبة الارادة وهذا غير موجب لان يكون كل ما يعلمه الله موجوداً او وجد او سيوجد بل ما يريد وجوده او يسمح بوجوده فقط وايضاً فليس في علم الله ان تلك الاشياء موجودة بل انه يمكن وجودها

الفصلُ العاشرُ

هل يعرف الله الشرور

يُتخطَّى الى العاشر بان يقال يظهر ان الله لا يعرف الشرور فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٥ ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم . والشر هو عدم الخير كما قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٢ واعترا . ك ب ٠٧ . فاذاً بما ان عقل الله ليس بالقوة اصلاً بل دائماً بالفعل كما يتضح مما مرَّ في ف ٤ يظهر ان الله لا يعرف الشرور .

٢ وايضاً كل علم فاما علة للمعلوم او معلول له . وعلم الله ليس علةً للشر ولا معلولاً له فاذاً ليس يتعلق بالشرور .

٣ وايضاً كل ما يُعرَف فهو يُعرَف بشبهه او بمقابله وكل ما يعرفه الله فانه يعرفه

بذاته كما يتضح مما مرَّ في ف ٥ والذات الالهية ليست شبهاً للشر ولا الشر مقابلاً لها اذ ليس شيءٌ مضاداً للذات الالهية كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢ فاذاً الله لا يعرف الشرور

٤ وايضاً ما يُعرَف لا بنفسه بل بغيره فانه يُعرَف معرفة ناقصة والشر لا يُعرَف من الله بنفسه والا لوجب ان يكون الشر في الله ضرورة ان المعروف يحصل في العارف فاذاً لو كان يُعرَف منه بغيره اي بالخير لكان يُعرَف منه معرفةً ناقصة وهذا محال اذ ليس لله معرفة ناقصة . فاذاً ليس يتعلق علم الله بالشرور

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٥: ١١ «الجحيم والهلاك تجاه الرب»

والجواب ان يقال كل من يعرف شيئاً معرفةً كاملة يجب ان يعرف جميع ما يمكن ان يعرض له . ومن الخيرات ما يمكن ان يعرض له الفساد بالشرور . فاذاً ليس يعرف الله الخيرات معرفةً كاملة ما لم يعرف الشرور ايضاً . وكل شيء انما هو معروف بحسب حاله من الوجود . فاذاً لما كان وجود الشر انما هو عدم الخير كان الله بمعرفته الخيرات يعرف الشرور ايضاً كما يُعرَف الظلام بالنور وبناءً على هذا قال ديونيسوس في الاسماء الالهية ب ٧ «ان الله يحصل بنفسه على رؤية الظلام غير راءٍ اياه الا من النور»

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف يجب فهمه بمعنى ان العقل الذي ليس بالقوة لا يعرف العدم بالعدم الموجود فيه اي في العقل وهذا يتفق مع قوله قبل ذلك ان النقطة وكل غير متجزىء انما يُعرَف بعدم التجزؤ والسبب في ذلك ان الصور الساذجة والغير المتجزئة ليست في عقلنا بالفعل بل بالقوة فقط لانها لو كانت في عقلنا بالفعل لما كانت تُعرف بالعدم وهكذا فالبسائط تُعرَف من الجواهر المفارقة . فاذاً ليس يعرف الله الشر بالعدم الموجود فيه تعالى بل بالخير المقابل

وعلى الثاني بان علم الله ليس علةً للشر بل علةً للخير الذي به يُعرَف الشر

وعلى الثالث بان الشر وان لم يكن مقابلاً للذات الالهية التي لايتطرق اليها فسادٌ بالشر لكنه مقابل لمعلولات الله التي يعرفها بذاته وبمعرفته اياها يعرف الشرور المقابلة لها

وعلى الرابع بان معرفة شيء بغيره فقط من شأن المعرفة الناقصة اذا كان ذلك الشيء قابلاً لان يُعرَف بنفسه لكن الشر ليس قابلاً لان يُعرَف بنفسه لان من حقيقته أنه عدم الخير وهكذا فلا يمكن ان يحدّ او يُعرَف الا بالخير

الفصلُ الحادي عشر

هل يعرف الله الجزئيات

يُتخطّى الى الحادي عشر بأن يقال: يظهر ان الله ليس يعر الجزئيات لان العقل الالهي اشد تجرُّداً عن المادة من العقل الانساني والعقل الانساني لتجرده عن المادة لايدرك الجزئيات بل العقل مدرك للكليات والحسّ مدرك للجزئيات كما في كتاب النفس ٢ م ٦٠ . فاذاً ليس يعرف الله الجزئيات

٢ وايضاً ان القوى المدركة للجزئيات فينا انما هي التي تقبل الصور الغير المجردة عن العلائق المادّية فقط . والاشياء في الله مجردة للغاية عن كل مادية . فالله اذاً ليس يعرف الجزئيات

٣ وايضاً كل معرفة فانما هي بشبهٍ ما والجزئيات من حيث هي جزئيات ليس لها شبه في الله في ما يظهر لان مبدأ الجزئية هو المادة التي لكونها موجوداً بالقوة فقط هي مباينة كل المباينة لله الذي هو فعل محضٌ . فالله اذاً ليس في قدرته ان يعرف الجزئيات

لكن يعارض ذلك قوله في ام ١٦ : ٢ «جميع طرق البشر مكشوفة لعينيه»

والجواب ن يقال ان الله يعرف الجزئيات لان جميع الكمالات الموجودة في المخلوقات موجودةٌ وجوداً سابقاً في الله على وجهٍ اعلى كما يتضح مما مرّ في مب ٤ ف ٢

ومعرفة الجزئيات كمالٌ لنا فاذاً من الضرورة ان الله يعرف الجزئيات لان الفيلسوف قد احال معرفتنا شيئاً لا يعرفه الله وبناء على هذا قال في كتاب النفس ١ م ٨٠ وفي الالهيات ك ٣ م ١٥ رداً على انبيذقلس «لو جهل الله الخصام لكان في غاية الحماقة» على ان الكمالات المتقسمة في الموجودات السافلة موجودة في الله على حال البساطة والوحدة فاذاً وان كنا ندرك بقوة الكليات والمجردات وبقوة اخرى الجزئيات والماديات الا ان الله يدرك الامرين بعقله البسيط . وقد اراد بعضٌ بيان كيفية ذلك فذهبوا الى ان الله يعرف الجزئيات بالعلل الكلية اذ ليس شيءٌ في شيء من الجزئيات الّا وهو صادر عن علة كلية ومثلوا لذلك بما لو عرف فلكيٌّ جميع الحركات الكلية التي في السماء لاستطاع ان ينبيء بجميع الكسوفات المستقبلة لكن هذا غير كافٍ لان الجزئيات تستفيد من العلل الكلية صوراً وقوًى مهما تقارنت بعضها ببعض لا تتشخص الّا بالمادة المشخصة وعلى هذا فان عارفاً لو عرف سقراط بكونه ابيض او ابن سُفرنيسقوس او باي شيء آخر يقال على هذا النحو لا يعرفه من حيث هو هذا الانسان فاذاً على الوجه المذكور يلزم ان الله ليس يعرف الجزئيات في جزئيتها . وذهب غيرهم الى ان الله يعرف الجزئيات بتخصص العلل الكلية بالمعلولات الجزئية وليس هذا بشيء اذ ليس لاحد ان يخصص شيئاً بآخر ما لم يكن له به سابقة علم وعلى هذا فالتخصيص المذكور لا يمكن ان يكون وجهاً لمعرفته الجزئيات بل هو مفترض لها . ولذا فالحق ان يقال لما كان الله هو علة الاشياء بعلمه كما تقدم في ف ٨ كان عموم علمه على قدر عموم عليته . فاذاً لما كانت قدرة الله الفاعلية تعم لا الصور التي منها تستفاد حقيقة الكلي فقط بل المادة ايضاً كما سيأتي بيانه في مب ٤٤ ف ٢ كان من الضرورة ان علمه يعم ايضاً الجزئيات التي تتشخص بالمادة لانه لما كان يعلم الاشياء المغايرة له بماهيته من حيث ان ماهيته هي شبه الاشياء او مبدأُها الفاعليّ فمن الضرورة ان تكون ماهيته مبدأً كافياً لمعرفته جميع مصنوعاته لا بالعموم فقط بل بالخصوص

ايضاً وكذا حكم علم الصانع لو كان علمه مُصدِراً الشيءَ كله لا صورته فقط

اذاً اجيب على الاول بان عقلنا يجرّد الصورة العقلية عن المبادىء المشخصة فيمتنع ان تكون صورة عقلنا العقلية شبهاً للمبادىء الشخصية ولذا لا يدرك عقلنا الجزئيات ·
اما صورة العقل الالهي العقلية التي هي ذات الله فليست معراةً عن المادة بفعل التجريد بل بنفسها لكونها مبدأً لجميع المبادىء الداخلة في تركيب الشيء نوعيةً كانت ام شخصية وعلى هذا فالله يعرف بها لا الكليات فقط بل الجزئيات ايضاً

وعلى الثاني بان صورة العقل الالهي وان لم يكن لها بحسب وجودها علائق مادية كالصور الحاصلة في الوهم والحس الّا انها تعمُّ بقوتها المجردات والماديات كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان المادة وان خلت عن شبه الله من حيث انها بالقوة لكنها من حيث ان لها وجوداً ولو كذلك لها شبهٌ ما بالوجود الالهي

الفصلُ الثّاني عشرَ

هل يقدر الله ان يعرف غير المتناهيات

يُتخطّى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يعرف غير المتناهيات فان غير المتناهي من حيث هو غير متناهٍ مجهولٌ اذ هو ما مهما أُخذ من كميته يبقى منه شيءٌ آخر خارجاً كما في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ وقد قال اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ١٢ ب ١٨ « كل ما يحاط به علماً فهو يتناهى باحاطة العالم » وتناهي غير المتناهيات مستحيلٌ فاذاً يستحيل ان يحاط بها بعلم الله

٢ وايضاً ان قيل ما هو غير متناهٍ في نفسه فهو متناهٍ لعلم الله يردّهُ ان حقيقة غير المتناهي ان يكون غير قابل الاجتياز وحقيقة المتناهي ان يكون قابلَ الاجتياز كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٤ وغير المتناهي لا يمكن اجتيازه لا من من المتناهي ولا من غير المتناهي كما هو مقرَّر في الطبيعيات ك ٦ م ٤٠ الى ٦٦ فاذاً غير المتناهي لا يمكن ان يكون

متناهياً للمتناهي ولا لغير المتناهي ايضاً وهكذا فغير المتناهيات ليست متناهيةً لعلم الله الذي هو غير متناهٍ .

٣ وايضاً ان علم الله هو مقدار المعلومات وينافي حقيقة غير المتناهي ان يكون متقدراً . فاذاً لا يمكن ان يعلم الله غير المتناهيات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٣ ب ١٨ «ولئن لم يكن للاعداد الغير المتناهية عددٌ لا يتعذر مع ذلك ان يحيط به ذاك الذي ليس عددٌ لعلمه»

والجواب ان يقال لما كان الله يعلم لا الموجودات بالفعل فقط بل الموجودات بالقوة ايضاً سواءٌ كانت موجودة بقوته او بقوة الخليقة كما مر تحقيقه في ف ٩ وكان من المقرر ان هذه الموجودات بالقوة غير متناهية يجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتناهيات . ولئن كان علم الرؤية الذي انما يتعلق بالاشياء التي هي موجودة او ستوجد او وجدت فقط لا يتعلق بغير المتناهيات عند البعض بناءً على اننا لا نعتقد قِدَم العالم ولا دوام التوليد والحركة حتى تتكثر الافراد الى غير النهاية لكنه اذا دُقق النظر في ذلك وجب بالضرورة ان يقال ان الله يعلم غير المتناهيات بعلم الرؤية ايضاً لانه يعلم ايضاً الافكار والانفعالات القلبية التي تتعدد الى غير النهاية لبقاء المخلوقات الناطقة دون نهاية وما ذاك الاّ لان معرفة كل عارفٍ انما تمتد على حسب حال الصورة التي هي مبدأُ المعرفة فان الصورة المحسوسة التي في الحس انما هي شبهُ لفردٍ واحد فقط فلا يمكن ان يعرف بها الا فردٌ واحد فقط اما صورة عقلنا المعقولة فهي شبه الشيء من جهة حقيقة النوع المشتركة بين افراد غير متناهية ولذا كان عقلنا يعرف على نحو ما بصورة الانسان المعقولة اناساً غير متناهين ايضاً لكن لا من حيث يتمايزون بينهم بل من حيث يشتركون في حقيقة النوع بسبب ان صورة عقلنا المعقولة ليست شبه الناس من جهة المبادىء الشخصية بل من جهة مبادىء النوع فقط . واما الذات الالهية

التي بها يعقل العقل الالهي فهي شبه كافٍ لجميع الاشياء الكائنة والممكنة لا من جهة المبادىء المشتركة فقط بل من جهة المبادىء الخاصة بكل فردٍ ايضاً كما حققناه في الفصل السابق فيلزم اذاً ان علم الله يعم غير المتناهيات حتى من حيث هي متمايزةٌ بينها ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان حقيقة غير المتناهي انما هي من اعراض الكمية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ١٥ . ومن حقيقة الكمية ان تكون اجزاؤها مترتبة فاذاً معرفة غير المتناهي بحسب حال غير المتناهي هي معرفة جزءٍ بعد جزءٍ وهكذا لا يمكن اصلاً معرفة غير المتناهي لانه مهما أُخذ من اجزاء الكمية يبقى دائماً شيءٌ آخر خارجاً يمكن اخذه لكن الله ليس يعرف غير المتناهي او غير المتناهيات على هذا النمط اي بعدّ جزءٍ بعد جزءٍ لانه يعرف جميع الاشياء دفعةً لا تدريجاً كما مرَّ في ف ٧ فاذاً لا مانع من انه يعرف غير المتناهيات

وعلى الثاني بان الاجتياز يتضمَّن تعاقباً في الاجزاء ولذا لا يمكن اجتياز غير المتناهي لا من المتناهي ولا من غير المتناهي . لكنه يكفي لحقيقة الاحاطة المساواة اذ انما يقال محاطٌ به لما ليس شيءٌ منه خارجاً عن المحيط فاذاً ليس منافياً لحقيقة غير المتناهي ان يحاط به من غير المتناهي وعلى هذا فما هو غير متناهٍ في حد ذاته يمكن ان يقال له متناهٍ لعلم الله بمعنى كونه محاطاً به لا بمعنى كونه مجتازاً

وعلى الثالث بان علم الله مقدارٌ للاشياء لكنه ليس مقداراً كمياً فان هذا مما لا تتقدر به غير المتناهيات بل مقداراً تتقدر به ماهية الشيء وحقيَّته لان كل شيء انما تحصل له حقيَّة طبعه من حيث يماثل علم الله كما ان المصنوع انما تحصل له حقيَّة طبعه من حيث يطابق الصناعة . وهب انه يوجد بالفعل بعض اشياء غير متناهية في العدد كاناسٍ غير متناهين او في الكم المتصل كما لو كان الهواء غير متناهٍ على ما قال بعض المتقدمين فواضحٌ مع ذلك انه يكون لها وجودٌ محدودٌ ومتناهٍ لان وجودها يكون

محدوداً الى طبائع معينة . فاذاً تكون متقدرة بعلم الله

الفصلُ الثالث عشرَ

هل يتعلق علم الله بالحوادث المستقبلة

يُتخطَّى الى الثالث عشر بان يقال : يظهر ان علم الله ليس يتعلق بالحوادث المستقبلة لان العلة الضرورية يصدر عنها معلولٌ ضروري وعلم الله علة للمعلومات كما مرَّ في ف ٨ فاذاً لما كان ضرورياً يلزم كون معلوماته ضرورية فاذاً ليس يتعلق بالحوادث

٢ وايضاً كل قضية شرطية مقدَّمها ضروري بالضرورة المطلقة فتاليها ضروري بالضرورة المطلقة لان نسبة المقدم الى التالي نسبة المبادىء الى اللازم والمبادىء الضرورية لا يلزم عنها الّا لازم ضروريٌ كما في كتاب البرهان ١ م ١٧ . وقولنا : ان كان الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد فسيوجد : قضية شرطية صادقة لان علم الله ليس يتعلق الا بالامور الحقة ومقدَّمها ضروريٌ بالضرورة المطلقة لكونه ازلياً ولكونه معبراً عنه بطريقة الماضي . فاذاً تاليها ضروريٌ بالضرورة المطلقة ايضاً . فاذاً كل ما يعلمه الله ضروري وعلى هذا فعلم الله ليس يتعلق بالحوادث

٣ وايضاً بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله لانه بالضرورة ايضاً يكون كل شيء نعلمه نحن مع ان علم الله آكدُ من علمنا وليس شيءٌ من الحوادث المستقبلة موجوداً بالضرورة فاذاً ليس شيءٌ من الحوادث المستقبلة معلوماً من الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣٢ : ١٥ « هو جابل قلوبهم جميعاً وعالم باعمالهم كلها » يعني اعمال الناس . واعمال الناس حادثة لخضوعها للاختيار المطلق . فاذاً الله يعلم الحوادث المستقبلة

والجواب ان يقال اذ قد حققنا آنفاً في ف ٩ ان الله يعلم جميع الاشياء لا التي بالفعل فقط بل التي بقوته او بقوة الخليقة ايضاً ومن هذه ما هو حادث مستقبل لنا يلزم ان الله يعرف الحوادث المستقبلة . ولبيان ذلك يجب ان يُعتبر ان حادثاً يمكن

اعتباره على ضربين احدهما في نفسه بحسب كونه موجوداً بالفعل وهكذا لا يعتبر كمستقبلٍ بل كحاضرٍ ولا كحادث قابلٍ للوجود والعدم بل معيناً لواحدٍ ولذا يمكن ان يكون موضوعاً بدون خطإٍ لمعرفة يقينيَّة كحاسة النظر مثلاً كما اذا رأيت سقراط جالساً والآخر في علته وهكذا يعتبر الحادث كمستقبلٍ وكحادث غير معين لواحدٍ لان العلة الحادثة تتعلّق بالمتقابلات وعلى هذا فالحادث لا يكون متعلّقاً لمعرفة يقينية . فاذاً كل من يعرف المعلول الحادث في علته فقط فلا يعرفه الاَّ معرفة حدسية . والله يعرف جميع الحوادث لا بحسب وجودها في عللها فقط بل بحسب وجود كل منها بالفعل في نفسه ايضاً وهي وان كانت تخرج الى الفعل تدريجاً الا ان الله لا يعرفها تدريجاً بحسبما هي في وجودها كما نعرفها نحن بل يعرفها كلها معاً لان معرفته متقدرة بالسرمدية كوجوده ايضاً والسرمدية لوجودها كلها معاً تحيط بالزمان كله كما مرّ في مب ١٠ ف ٢ و ٤ فاذاً جميع ما في الزمان حاضر لله منذ الازل لا من حيث ان حقائق الاشياء حاضرة عنده فقط كما قال بعضٌ بل لوقوع نظره منذ الازل على جميع الاشياء بحسب وجودها الحاضر . فاذاً واضحٌ ان الحوادث تعرف من الله معرفة يقينية من حيث هي خاضعة للنظر الالهي بحسب وجودها الحاضر وهي مع ذلك حوادث مستقبلة بالنسبة الى عللها القريبة

اذاً اجيب على الاوَّل بانه وان كانت العلة العالية ضرورية الا ان المعلول يجوز ان يكون مع ذلك حادثاً بسبب العلة القريبة الحادثة كما ان نبت النبات حادث بسبب العلة القريبة الحادثة وان كانت حركة الشمس التي هي العلة الاولى ضرورية . وكذا معلومات الله فانها حادثة بسبب العلل القريبة وان كان علم الله الذي هو العلة الاولى ضرورياً

وعلى الثاني بان بعضاً ذهبوا الى ان هذا المقدم وهو : الله قد علم ان هذا الحادث سيوجد : ليس ضرورياً بل حادثاً لانه وان يكن ماضياً الآن فيه نظراً الى المستقبل

لكن هذا ليس يرفع عنه الضرورة لان ما تضمن نظراً الى المستقبل فبالضرورة قد
تضمنه ولوأنّ المستقبل ايضاً لايلزم احياناً . وذهب غيرهم الى ان المقدم المذكور
حادث لكونه مركباً من الضروري والحادث كما ان قولنـا : سقراط انسان ابيض :
حادث وليس هذا ايضاً بشيء لان لفظ الحادث في قولنا : الله قد علم ان هذا
الحادث سيوجد : انما أُتِيَ به هنا على انه متعلّقٌ للكلمة لا على انه جزءٌ اصيل للقضية
فاذاً ليس لحدوثه او ضرورته دخلٌ في كون القضية ضرورية او حادثة وصادقة او
كاذبة لجواز ان يكون قولي : اني قلتُ الانسان حمارٌ : صادقاً كقولي : اني قلت
سقراط مسرع او الله موجودٌ : وكذا حكم الضروري والحادث . فاذاً يجب ان يقال
ان المقدم ضروري بالضرورة المطلقة وليس يلزم مع ذلك كما ذهب بعضٌ ان يكون
التالي ضرورياً بالضرورة المطلقة لان المقدم علة بعيدة للتـالي الذي هو حادث
بسبب العلة القريبة لكن ليس هذا ايضاً بشيء والّا لزم كذب القضية الشرطية التي
مقدمها علة بعيدة ضرورية وتاليها معلول حادث كما لو قلتُ : ان تحركت الشمس
نَبَتَ العشب : فالصحيح اذاً انه متى أُخِذَ في المقدم شيءٌ خاصٌّ بفعـل النفس
يجب اعتبار التالي لا بحسب وجوده في نفسه بل بحسب وجوده عند النفس لان
وجود الشيء في نفسه غيرٌ ووجوده عند النفس غيرٌ فاذا قلتُ مثلاً : ان عقلت
النفس شيئاً فذلك الشيء مجرّدٌ عن المادة : يجب فهم ذلك على أن ذلك الشيء
مجرّدٌ عن المادّة بحسب وجوده عند العقل لا بحسب وجوده في نفسه وكذا اذا
قلتُ : ان كان الله قد علم شيئاً فسيكون : يجب فهم التالي بحسب كونه خاضعاً للعلم
الالهي اي بحسب وجوده الحاضر وهو بهذا الاعتبار ضروريٌّ كالمقدّم لان كل ما
هو موجودٌ فهو حال وجوده موجود بالضرورة كما في كتاب العبارة ١ ب ٦

وعلى الثالث بان ما يخرج الى الفعـل في الزمان نعرفه تدريجاً في الزمان واما
الله فيعرفه في السرمدية التي هي فوق الزمان وعلى هذا فلأننا نعرف الحوادث

المستقبلة من حيث هي كذلك لايمكن ان نعرفها معرفة يقينية بل انما يعرفها كذلك الله الذي تعقله في السرمدية فوق الزمان كما ان من يكون سائراً في الطريق لا يرى الآتين من ورائه اما من يرى من رابية الطريق كله فانه يرى جميع المارين فيه معاً. ولذا فان ما يُعلَم منا يجب ان يكون ضرورياً ايضاً بحسب وجوده في نفسه لان الاشياء التي هي في انفسها حوادث مستقبلة لايمكن ان تعلم منا واما الاشياء التي هي معلومة من الله فيجب ان تكون ضرورية بحسب الحال الخاضعة به للعلم الالهي كما مر في جرم الفصل لا بالضرورة المطلقة بحسب ملاحظتها في عللها الخاصة وعلى هذا قد جرت العادة بتفصيل هذه القضية وهي : بالضرورة يكون كل شيء يعلمه الله : لجواز ان يكون المراد بها حقيقة الامر او اللفظ فان كان المراد بها حقيقة الامر فهي مفترقة وكاذبة ومعناها كل شيء يعلمه الله ضروريٌّ وان أُريد بها اللفظ فهي مجتمعة وصادقة ومعناها ان قولنا كل شيء يعلمه الله ضروري وقد نازع قوم في ذلك بان هذا التفصيل له محلٌّ في الصور المفارقة للموضوع كما لو قلتُ: بالامكان الابيض اسود : فان هذه القضية كاذبة في اللفظ صادقة في حقيقة الامر لجواز ان يصير الشيء الابيض اسود اما قولنا : الابيض اسود : فلا يمكن صدقه في حال . واما في الصور اللازمة للموضوع فلا محل للتفصيل المذكور كما لو قلت: بالامكان الغراب الاسود ابيض : لان هذه القضية كاذبة في المعنيين. وكون شيء معلوماً من الله لازمٌ لذلك الشيء لان ما هو معلومٌ من الله يمتنع ان يكون غير معلوم — الا ان لهذه المنازعة محلاً لو كان ما يقال له معلومٌ متضمناً استعداداً في نفس الموضوع لكنه لتضمنه فعل العالم يجوز اتصافه في نفسه بشيء لا يتصف به من حيث هو متعلّقٌ لفعل العلم وان كان معلوماً دائماً كاتصاف الحجر في نفسه بالمادّيّة التي لا يتصف بها من حيث هو معقول

الفصلُ الرَّابعَ عشرَ

هل يعرف الله القضايا

يُتخطَّى الى الرابع عشر بان يقال : يظهر ان الله ليس يعرف القضايا لان معرفة القضايا انما هي من شأْن عقلنا من حيث يؤَلِّف ويقسم · والعقل الالهي ليس فيه تأْليف · فاذاً الله ليس يعرف القضايا

٢ وايضاً كل معرفة فهي تحصل بشبهٍ ما · وليس في الله شبهٌ للقضايا لكونه بسيطاً من كل وجهٍ · فهو اذاً ليس يعرف القضايا

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٩٣ : ١١ «الرب يعلم افكار البشر» والقضايا مندرجة في افكار البشر · فاذاً الله يعرف افكار البشر

والجواب ان يقال لما كان صوغ القضايا مقدوراً لعقلنا والله يعلم كل ما في قوته أو قوة الخليقة كما مرَّ في ف ٩ كان من الضرورة ان الله يعلم جميع القضايا التي يمكن صوغها الا انه كما يعلم المادّيات بطريقة غير مادّية والمركبات بطريق البساطة كذلك يعلم القضايا لا بطريقة القضايا اي بان يحصل في عقله تأْليف القضايا اوتقسيمها بل يعرف كلاًّ منها بالادراك البسيط بتعقله ماهية كلٍّ منها كما لو كنا بتعقلنا ان الانسان ما هو نتعقَّل جميع ما يمكن حمله على الانسان مما ليس يعرض في عقلنا الذي يتدرَّج من واحدٍ الى آخر بسبب ان الصورة المعقولة تمثل واحداً بحيث لا تمثل آخر · فاذا بتعقلنا ان الانسان ما هو لا نتعقل فيه بمجرَّد ذلك سائر الاشياء التي تتعلَّق به بل انما نعقل كلاًّ منها على حيالهِ بنوعٍ من التدريج ولذا فالاشياء التي نتعقلها كلاًّ منها على حيالهِ يجب ان نرجعها الى واحدٍ بطريقة التأْليف اوالتقسيم بصوغ القضية · لكن صورة العقل الالهي اي ماهيته تكفي لايضاح جميع الاشياء · فاذاً الله بتعقلهِ ماهيته يعرف ماهيات جميع الاشياء وكل ما يمكن ان يعرض لها

اذاً اجيب على الاوَّل بان تلك الحجة تتجه لوكان الله يعلم القضايا بطريقة القضايا

وعلى الثاني بان تاليف القضية يدل على وجودِ ما للشيء وعلى هذا فالله بوجوده الذي هو عين ماهيته هو شبه جميع الاشياء المعبر عنها بالقضايا

الفصلُ الخامس عشرَ

هل علم الله متغيرٌ

يُتخطَّى الى الخامس عشر بان يقال : يظهر ان علم الله متغيرٌ لان العلم يقــال بالاضافة الى المعلوم . والأشياء المتضمنة اضافة الى الخليقة تقال على الله من الزمان وتتغيَّر بتغير المخلوقات كالرب والخالق ونحوها . فاذاً علم الله متغيرٌ بتغير المخلوقات

٢ وايضاً كل ما في قدرة الله ان يفعله ففي قدرته ان يعلمه . والله في قدرته ان يفعل اكثر مما يفعل . فاذاً في قدرته ان يعلم اكثر مماَّ يعلم وهكذا . فعلم الله يمكن تغيره بحسب الزيادة والنقصان

٣ وايضاً ان الله قد علم ان المسيح سيولد . والآن ليس يعلم ان المسيح سيولد لان المسيح لن يولد . فاذاً ليس يعلم كل ما علمه وهكذا يظهر ان علم الله متغير

لكن يعارض ذلك قول يع ١ : ١٧ « ليس عند الله تحوُّلٌ ولا ظلُّ دوران »

والجواب ان يقال ان علم الله لكونه نفس جوهرهِ كما يتضح مما مرَّ في ف ١ فكما ان جوهره غير متغيرٍ بوجه من الوجوه على ما مرَّ تحقيقه في مب ٩ ف ١ كذلك يجب ان يكون علمه غير متغير بوجه من الوجوه

اذاً اجيب على الاوَّل بان الرب والخالق ونظائرها تتضمن اضافات الى المخلوقات بحسب وجودها في انفسها . وعلم الله يتضمن اضافةً الى المخلوقات بحسب وجودها في الله لان كل شيء انما يكون معقولاً بحسب وجودهِ في العاقل والاشياء المخلوقة موجودةٌ في الله على حالٍ غير متغيرة واما في انفسها فعلى حالٍ متغيرة او يقال ان الرَّب والخالق ونظائرها تتضمَّن اضافات لاحقة لافعالٍ تُعقَّل متعديةً الى المخلوقات بحسب وجودها في انفسها ولذا فان هذه الاضافات تقال على الله على وجهٍ متغير

بتغيّر المخلوقات . اما العلم والمحبة ونظائرهما فانها تتضمّن اضافات لاحقة لافعال تُعقّل مستقرّةً في الله ولذا فانها تحمل على الله على وجهٍ غير متغير

وعلى الثاني بان الله يعلم ايضاً ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله . فاذاً ليس يلزم من قدرته على ان يفعل اكثر مما يفعل قدرتُهُ على ان يعلم اكثر مما يعلم الا ان يحمل ذلك على علم الرؤية الذي باعتباره يقال انه يعلم الاشياء الموجودة بالفعل في زمانٍ ما ومع ذلك فليس يلزم من علمه بامكان وجود ما ليس موجوداً او انعدام ما هو موجودٌ ان علمه متغير بل أنه يعرف تغير الاشياء . نعم لو كان شيءٌ لم يكن الله يعلمه ثم عَلِمَهُ لكان علمه متغيراً لكن هذا مستحيلٌ لان كل ما يوجد او يمكن ان يوجد في زمان فان الله يعلمه في ازله ولذا متى جُعِلَ شيءٌ موجوداً في اي زمان كان يجب جعلُهُ معلوماً من الله منذ الازل ولهذا لا يجب التسليم بان الله يقدر ان يعلم اكثر مما يعلم لان هذه القضية تفيد انه لم يعلم ثم علم

وعلى الثالث بان الاسميين الاقدمين قالوا ان قولنا : المسيح يولد او سيولد او وُلِدَ : قضية واحدة بعينها لان المراد بهذه الثلاثة واحد بعينه وهو ولادة المسيح وعلى هذا يلزم ان الله يعلم كل ما علمه لانه يعلم الآن ان المسيح مولودٌ وهو يدل على نفس ما يدل عليه قولنا : ان المسيح سيولد : لكن هذا المذهب باطلٌ اما اولاً فلأن اختلاف اجزاء القول يترتب عليه اختلاف القضايا . واما ثانياً فللزوم ان القضية الصادقة مرة تصدق دائماً وهذا منافٍ لما قرّره الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر حيث قال «ان القول ان سقراطَ جالسٌ صادق في جلوسه وهو بعينه كاذبٌ اذا قام» ولذا يجب التسليم بان القول : ان كل ما علمه الله يعلمه : غير صادقٍ اذا اعتُبِرَ من جهة القضايا لكنه ليس يلزم من ذلك ان علم الله متغيرٌ فكما ان الله يعلم ان شيئاً واحداً بعينه يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود من دون تغيرٍ في علمه كذلك يعلم ان قضية ما تكون تارةً صادقة وتارةً كاذبة من دون تغير في علمه وانما يلزم ان علم الله

متغير لو كان يعلم القضايا بحسب طريقة القضايا بالتأليف والتقسيم كما يعرض في عقلنا. ولذا كانت معرفتنا تتغير اما بحسب الصدق والكذب كما اذا تغير شيءٌ وبقي اعتقادنا الاوَّل فيه واما بحسب اختلاف الاعتقاد كما اذا اعتقدنا اولاً ان واحداً جالس ثم اعتقدنا انه غير جالس وكلاهما مستحيل في حقه تعالى

الفصلُ السادس عشر

هل علم الله بالاشياء نظريٌّ

يُتخطَّى الى السادس عشر بان يقال: يظهر ان علم الله بالاشياء ليس نظرياً لانه علة الاشياء كما مرَّ تحقيقه في ف ٨ والعلم النظري ليس علة للاشياء المعلومة. فاذاً ليس علم الله نظرياً

٢ وايضاً ان العلم النظري يحصل بالتجريد عن الاشياء. وهذا لا يلائم العلم الالهي. فاذاً ليس علم الله نظرياً

لكن يعارض ذلك ان كل ما هو اشرف يجب وصف الله به. والعلم النظري اشرف من العلم العملي كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيّات ك ١ م ١١. فاذاً علم الله بالاشياء نظريٌّ

والجواب ان يقال ان العلم منه نظري فقط ومنه عملي فقط ومنه نظري من وجه وعملي من وجه ولايضاح ذلك يجب ان يُعلَم ان علماً يقال له نظري من ثلاثة اوجه. اولاً من جهة الاشياء المعلومة التي ليست معمولة من العالم كعلم الانسان بالامور الطبيعية او الالهيّة. ثانياً من جهة طريقة العلم كما اذا لاحظ البنّاء البيت بتحديده وتقسيمه وملاحظة اوصافه الكلية فان هذا هو ملاحظة المعمولات بطريقة نظرية وليس من حيث هي معمولات لان شيئاً يكون معمولاً بتخصيص الصورة بالمادّة لا بتحليل المركب الى المبادىء الكلية الصورية. ثالثاً من جهة الغاية فان العقل العملي يفترق في الغاية عن النظري كما في كتاب النفس ٣ م ٤٩ لان غاية العقل العملي

العمل وغاية العقل النظري ملاحظة الحقّ. فاذاً اذا لاحظ بنّاءٌ ان بيتاً كيف يمكن بناؤهُ غير قاصدٍ غاية العمـل بل المعرفة فقط كان ذلك بالنظر الى الغاية ملاحظة نظرية لكنها في حقّ شيء معمول. فاذاً العلم الذي هو نظريٌّ من جهة الشيء المعلوم نظريٌّ فقط والذي هو نظريٌّ من جهة الطريقة او الغاية نظري من وجهٍ وعملي من وجهٍ اما متى كانت غايته العمل فهو عملي مطلقاً. فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله يعلم نفسه علماً نظرياً فقط لانه ليس معمولاً اما جميع ما عداه فيعلمه علماً نظرياً وعملياً فيعلمه علماً نظرياً من جهة الطريقة لان كل ما نعرفه في الاشيـاء بطريقة نظرية بالحدّ والقسمة فان الله يعرفه كله معرفةً اكمل كثيراً اما ما في قدرته ان يفعله ولكنه ليس يفعله في زمان فليس له به علمٌ عمليٌّ من جهة الغاية بل انما يعلم بالعلم العملي من جهة الغاية مايفعله في زمان. واما الشرور فانها وان لم تكن معمولة له الا انها معلومة له بالعلم العملي كالخيرات ايضاً من حيث يسمح بها او يدفعها او يقصد بها غاية كما ان الادواء معلومة للطبيب بالعلم العملي من حيث يعالجها بصناعته

اذاً اجيـب على الاوّل بان علم الله علة لا لنفسه بل لغيرهِ اما بالفعل وذلك في ما يفعل في زمان او بالقوة وذلك في ما في قدرته ان يفعله وليس يفعله اصلاً

وعلى الثاني بان كون العلم مستفاداً من المعلومات لا يلائم بالذات العلم النظري بل بالعرض من حيث هوانساني

اما ما قيل في المعارضة فالجواب عليه ان المعمولات لا تعلم علماً كاملاً الا اذا علمت من حيث هي كذلك ولذا فلأن علم الله كاملٌ من جميع الوجوه يجب ان يعلم تلك الاشياء التي هي معمولة له من حيث هي كذلك وليس من حيث هي منظورات فقط وليس في هذا مع ذلك ما يحطه عن شرف العلم النظري لانه يرى جميع ما عداه في ذاته وهو يعرف ذاته معرفةً نظرية وهكذا فهو في علمه النظري بذاته يعرف جميع ما عداه معرفة نظريةً وعمليّةً

المبحثُ الخامسَ عشرَ

في الصور — وفيه ثلاثة فصول

بعد النظر في علم الله بقي النظر في الصور والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يوجد صورٌ — ٢ هل يوجد صور كثيرة او صورة واحدة فقط — ٣ هل يوجد صورٌ لجميع ما يُعرف من الله

الفصلُ الاوّلُ

هل يوجد صورٌ

يتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يوجد صورٌ فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ ان الله لا يعرف الاشياء بحسب الصورة . والصور لا تجعل الا لتعرف الاشياء بها . فاذاً ليس يوجد صورٌ

٢ وايضاً ان الله يعرف في نفسه جميع الاشياء على ما مرّ في مسب ١٤ ف ٥ وهو ليس يعرف نفسه بالصورة . فاذاً ليس يعرف بها غيره ايضاً

٣ وايضاً ان الصورة تجعل كمبدأ للمعرفة والفعل . والذات الالهية مبدأ كافٍ لمعرفة وفعل جميع الاشياء . فاذاً لا حاجة الى اثبات الصور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «ان الصور هي من شدة القوة بحيث لا يمكن ان يكون احد حكيماً بدون تعقلها»

والجواب ان يقال لابد من اثبات الصور في العقل الالهي فان ما يقال له في اليونانية idea (اي صورة) يقال له في اللاتينية forma (اي شبح او شكل) . فالمراد اذاً بالصور اشباح لبعض الاشياء موجودة دون تلك الاشياء وشبح الشيء الموجود دونه يحتمل ان يكون لغرضين اما لان يكون مثالاً لما يقال انه شبحه او لان يكون مبدأ لمعرفته بحسبما يقال ان اشباح المعروفات توجد في العارف . وعلى كلا الامرين لابد من القول بوجود الصور وتحقيق ذلك ان جميع الاشياء التي لا

تتولد اتفاقاً لا بد ان تكون الصورة فيها غاية للتولد ايّ تولدٍ كان والفاعل لا يفعل لاجل الصورة الا باعتبار حصول شبه الصورة فيه وهذا يكون على ضربين فان من الفواعل ما توجد فيه سابقاً صورة الشيء المفعول وجوداً طبيعياً كما في الفواعل التي تفعل بالطبع كما يلد الانسان انساناً والنار ناراً ومنها ما يوجد فيه وجوداً معقولاً كما في الفواعل التي تفعل بالعقل كوجود شبه البيت سابقاً في عقل البنّاء وهذا يجوز ان يقال له صورة البيت لان الصانع يقصد ان يصنع البيت على شبه الصورة الحاصلة في عقلهِ فاذاً لمّا لم يكن العالم مصنوعاً اتفاقاً بل مصنوعاً من الله الفاعل بالعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤٦ ف ٦ فمن الضرورة ان يكون في العقل الالهي صورة يكون العالم مصنوعاً على مثالها وبهذا تقوم حقيقة الصورة

اذاً اجيب على الاوّل بان الله لا يعقل الاشياء بحسب صورةٍ موجودة خارجاً عنه وعلى هذا قد ابطل ارسطو ايضاً في الالهيات ك ٣ مذهب افلاطون في الصور من حيث كان يجعلها موجودة بانفسها لا في العقل

وعلى الثاني بان الله وان كان يعلم بذاته نفسه وغيرهُ الا أنّ ذاته مبدأٌ فاعليٌّ لغيره لا لنفسه ولذا كان لها حقيقة الصور باعتبار نسبتها الى غير الله لا باعتبار نسبتها الى الله

وعلى الثالث بان الله هو بذاته شبه لجميع الاشياء . فاذاً ليس الصورة في الله شيئاً سوى ذاته

الفصلُ الثَّاني

هل يوجد صورٌ كثيرة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يوجد صورٌ كثيرة لان الصورة في الله هي عين ذاتهِ وذاته واحدة فقط فاذاً الصورة واحدةٌ ايضاً

٢ وايضاً كما ان الصورة هي مبدأ المعرفة والفعل كذلك الصناعة والحكمة . والله

ليس فيه صنائع كثيرة وحكمٌ كثيرة فاذاً ليس فيه ايضاً صورٌ كثيرة .

٣ وايضاً ان قيل ان الصُوَر تتكثر بحسب النسب الى مخلوقات مختلفة يردُّه ان تكثر الصور هو منذ الازل فلو كانت الصور كثيرة مع ان المخلوقات زمانية · اذاً لكان الزماني علة للازلي

٤ وايضاً ان هذه النسب اما انها موجودة حقيقة في المخلوقات فقط او في الله ايضاً فان كانت كذلك في المخلوقات فقط فلان المخلوقات ليست ازلية فليس تكاثر الصور ازلياً اذا كان تكثرها بحسب هذه النسب فقط وان كانت موجودة حقيقة في الله يلزم ان يكون في الله تكثرٌ حقيقيٌّ غير تكثر الاقانيم وهذا منافٍ لقول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ٩ و ١٠ و ١١ «ان جميع ما في الله واحد ما عدا عدم الولادة والولادة والانبثاق» فاذاً على هذا ليس يوجد صورٌ كثيرة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ ان الصور اشباح اصيلة او حقائق ثابتة وغير متغيرة الاشياء اذ ليست ذوات اشباح وهي بذلك ازلية وملازمة لنفس الحال المندرجة بها في العقل الالهي ومع كونها لا تبرز الى الوجود ولا تدثر فيقال مع ذلك انه يصوَّر بحسبها كل ما يمكن ان يبرز الى الوجود وان يدثر وكل ما يبرز الى الوجود ويدثر

والجواب ان يقال لابد من اثبات صورٍ كثيرة ولايضاح ذلك لابد من ملاحظة ان ما هو الغاية القصوى في كل مفعول هو المقصود بالذات من الفاعل الاصيل كما ان نظام العسكر هو المقصود بالذات من القائد · واحسن موجود في المخلوقات هو خير نظام الكون كما يتضح من كلام الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ فاذاً نظام الكون مقصود بالذات من الله وليس حاصلاً بالعرض بحسب تعاقب الفواعل كما ذهب بعض الى ان الله خلق المخلوق الاول فقط وهذا المخلوق خلق المخلوق الثاني وهلم جراً الى ان أُصدرت هذه الكثرة العظيمة من الاشياء وقضية هذا

المذهب ان الله ليس عنده الا صورة المخلوق الاول · اما اذا كان نظام الكون مخلوقاً منه ابتداءً ومقصوداً منه بالذات فلا بد ان يكون عنده صورة نظام الكون لكنه لا يمكن الحصول على حقيقة كلٍ ما لم يحصل على الحقائق الخاصة للاجزاء المتقوم عنها الكل كما أنّ البنّاء لا يمكن ان يتمثل صورة البيت ما لم تحصل عنده الحقيقة الخاصة لكل جزء من اجزائه فهكذا اذاً لا بد من حصول الحقائق الخاصة لجميع الاشياء في العقل الالهي · وبناءً عليه قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ ان كل شيءٍ خلق من الله بحقيقتهِ الخاصة فاذاً يلزم ان في العقل الالهي صوراً كثيرة اما ان ذلك كيف لا ينافي البساطة الالهية فبينٌ دون تكلفٍ لمن يلاحظ ان صورة المفعول تحصل في عقل الفاعل على انها شيءٌ يُعقَل لا على انه مثالٌ به يعقل وهو الصورة التي بها يحصل العقــل بالفعل فان صورة البيت في عقــل البنّاء شيءٌ معقول منه على شبهه يكوّن البيت في المادة · وتعقل العقل الالهي اموراً كثيرة ليس ينافي بساطته بل انما ينافيها لو كان يحصل في عقله صورٌ كثيرة يعقَل بها فاذاً العقل الالهي يحصل فيه صورٌ كثيرة على انها معقولةٌ منه ويمكن بيان ذلك من ان الله يعرف ذاته معرفةً كاملة فهو اذن يعرفها من كل جهة يمكن معرفتها منها وهي تقبل المعرفة لا في نفسها فقط بل من حيث تقبل الشركــة فيها من المخلوقات بحسب وجهٍ ما من اوجه المشابهة على ان لكل خليقة صورة خاصة من حيث تشترك نوعاً من الاشتراك في شبه الذات الالهية فهكذا اذاً من حيث ان الله يعرف ذاته على انها مشبَّهٌ بها على هذا النحو من هذه الخليقة فهو يعرفها على انها الحقيقة الخاصة والتصور الخاص لهذه الخليقة وقس على ذلك وهكذا يتضح ان الله يعقل حقائق كثيرة خاصة لاشياء كثيرة وهذه هي الصور الكثيرة

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يقال للذات الالهية صورة من حيث هي ذات بل من حيث هي شبه او حقيقة لهذا الشيء او ذاك فاذاً انما يقــال صور كثيرة

بحسب وجود حقائق كثيرة متعقّلة في ذات واحدة

وعلى الثاني بان الحكمة والصناعة تقالان بمعنى مابه يَعقُل الله واما الصورة فتقال بمعنى ما يعقله الله · والله يعقل بعقل واحد اشياء كثيرة لابحسب وجودها في انفسها فقط بل بحسب كونها معقولة ايضاً وهو تعقُّل حقائق كثيرة للاشياء كما ان الصانع متى عقل صورة البيت في المادة يقال انه يعقل البيت ومتى عقلها على انها ملحوظة في عقله فقط فيتعقل صورة البيت او حقيقته من طريق تعقله انه يتعقلها والله ليس يعقل بماهيته اشياء كثيرة فقط بل يعقل ايضاً انه يعقل بها اشياء كثيرة وهذا هو تعقل كون حقائق كثيرة او صور كثيرة للاشياء موجودة في عقله على انها معقولة

وعلى الثالث بان هذه النسب التي بها تتكثر الصور ليست مسببةً عن الاشياء بل عن العقل الالهي المعتبر الماهية الالهية بالقياس الى الاشياء

وعلى الرابع بان النسب المكثِّرة للصور ليست في الاشيـــاء المخلوقة بل في الله وهي ليست مع ذلك نسباً وجودية كتلك التي بها تتمايز الاقانيم بل هي نسب معقولة من الله

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد صور لجميع الاشياء التي يعرفها الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد في الله صورٌ لجميع الاشياء التي يعرفها اذ ليس في الله صورة الشر والا لكان الشر موجوداً فيه · والله يعرف الشرور· فاذاً ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها

٢ وايضاً ان الله يعرف تلك الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٩ وهذه ليس لها صورٌ فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٥ : «ان المُثُل هي الارادات الالهية المعيِّنة للاشياء والمؤثرة لها» فاذاً ليس في الله صور لجميع الاشياء التي يعرفها

٣ وايضاً ان الله يعرف الهيولى الاولى وهي لا يمكن تصورها لعروها عن كل صورة فاذاً يلزم ما لزم قبل

٤ وايضاً من الثابت ان الله لا يعلم الانواع فقط بل الاجناس والافراد والاعراض ايضاً وهذه ليس لها صورٌ عند افلاطون الذي هو اول من قال بالصور كما روى اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ فاذاً ليس في الله صورٌ لجميع معارفه

لكن يعارض ذلك ان الصور حقائق قائمة في العقل الالهي كما يتضح من كلام اوغسطينوس في الموضع المار . والله عنده الحقائق الخاصة لجميع الاشياء التي يعرفها فاذاً عنده صورة جميع الاشياء التي يعرفها .

والجواب ان يقال لما كانت الصور عند افلاطون هي مبادىء معرفة الاشياء وتولّدها كانت الصورة من حيث تُجعَل في العقل الالهي متعلقةً بكلا الامرين فبحسب كونها مبدأً لفعل الاشياء يجوز ان تسمّى مثالاً وتختص بالمعرفة العملية وبحسب كونها مبدأً لمعرفة الاشياء تسمّى بالخصوص حقيقة ويمكن ايضاً تخصيصها بالعلم النظري . فاذاً بحسب كونها مثالاً تتعلق بجميع الاشياء التي يفعلها الله في زمان ما وبحسب كونها مبدأً للمعرفة تتعلق بجميع الاشياء التي يعرفها الله وان لم تفعل في زمان ما وبجميع الاشياء التي يعرفها بحسب حقائقها الخاصة وبالمعرفة النظرية .

اذاً اجيب على الاول بان الله ليس يعرف الشر بحقيقته الخاصة بل بحقيقة الخير ولذا لم يكن للشر صورة في الله لا من جهة كون الصورة مثالاً ولا من جهة كونها حقيقة

وعلى الثاني بان الاشياء التي ليست موجودة ولن توجد ولم توجد لا يعرفها الله معرفة عملية الا بالقوة فقط ولذا ليس لها صورة فيه من حيث يراد بالصورة المثال بل من حيث يراد بها الحقيقة فقط

وعلى الثالث بان افلاطون قال بعدم خلق المادة كما في رواية بعض ولذا لم يجعل

لها صورةً بل جعل الصورة مشاركةً لها في العليّة اما نحن فلاننا نجعل المادة مخلوقة من الله دون صورةٍ كان لها صورة في الله غير مغايرة لصورة المركب لان المادة في حد ذاتها ليس لها وجود وليست متعلّقاً للمعرفة

وعلى الرابع بان الاجناس لا يمكن ان يكون لها صورة مغـايرة لصورة النوع اذا اعتُبِرت الصورة من حيث هي مثال اذ لا يمكن وجود جنسٍ الا في نوعٍ ما وكذا الحال في الاعراض اللازمة للمحل لمقارنتها لمحلها في الوجود اما الاعراض الطارئة على المحل فلها صورة خاصة لان الصانع يصنع بصورة البيت جميع الاعراض اللازمة للبيت منذ البداية اما الاعراض الطارئة على البيت بعد صنعه كالتماثيل او غيرها فيصنعها بصورةٍ اخرى واما الاشخاص فلم يكن لها عند افلاطون صورة غير صورة النوع لانها تتشخص بالمادة التي كان يقول بعدم خلقها في رواية بعضٍ وبكونها مشاركة في العلية للصورة ولأن غرض الطبيعة قائم في الانواع وهي لا تُصدِر الجزئيات الا لتُحفَظ فيها الانواع . واما العناية الالهية فلا تحصر في الانواع بل تعم الافراد ايضاً كما سياتي في مب ٢٢ ف ٣

المبحثُ السادس عشرَ

في الحق والصدق — وفيه ثمانية فصول

اذ كان العلم يتعلق بالحق فبعد النظر في علم الله يجب البحث في الحق والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ هل الحق موجود في الخارج او في العقل فقط — ٢ هل هو في العقل المؤلف والمقسم فقط — ٣ في نسبة الحق الى الموجود — ٤ في نسبة الحق الى الخير — ٥ هل الله هو الحق — ٦ هل جميع الاشياء حقة بحقيّةٍ واحدة او بحقيات كثيرة — ٧ في سرمدية الحق — ٨ في عدم تغيره

الفصلُ الاولُ

هل وجود الحق في العقل فقط

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل فقط بل بالأحرى في الخارج فان اوغسطينوس قد ابطل في مناجاته ك ٢ ب ٥ تعريف الحق بانه ما يُرى للزوم كون الاحجار الموجودة في باطن الارض الخفيّ جدًّا ليست احجارًا حقةً لانها لا تُرى وقد ابطل ايضاً هناك تعريفه بانه ما هو بحيث يُرى من العارف اذا شاء وقدر ان يعرف للزوم عدم كون شي حقاً اذا لم يقدر احد ان يعرف وقد حدَّهُ بانه ما هو موجود وعلى هذا يظهر ان الحق موجود في الخارج لا في العقل

٢ وايضاً كل ما هو حق فهو حق بالحقيّة فلو كانت الحقيّة موجودة في العقل فقط لم يكن شي حقاً الا بحسب كونه معقولاً وهذا خطأٌ وقع لقدماء الفلاسفة الذين كانوا يقولون ان كل ما يُرى فهو حق للزوم صدق النقيضين معاً اذ قد يُريان صادقين معاً من اشخاص مختلفين

٣ وايضاً ما لاجله شيءٌ كذا فهو أَولى أَن يكون كذلك كما في كتاب البرهان ١ م ٥ والظن او القول انما هو صادقٌ اوكاذبٌ من طريق ان الامر موجودٌ او غير موجود كما قال الفيلسوف في المقولات ب ١ في الجوهر . فاذاً اولى ان يكون الحق في الخارج من ان يكون في العقل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ «ان الحق والباطل ليس لهما وجود في الخارج بل في العقل»

والجواب ان يقال كما يقال خير لما تميل اليه الشهوة كذلك يقال حقٌّ لما يميل اليه العقل والفرق بين الشهوة والعقل او اي معرفةٍ ان المعرفة تحصل بوجود المعروف في العارف والشهوة تحصل بميل المشتهي الى الشيء المشتهَى وعلى هذا فيكون طرف الشهوة الذي هو الخير موجوداً في الشيء المشتهى وطرف المعرفة

الذي هو الحق موجوداً في العقل. وكما ان الخير موجود في الخارج من حيث ان له نسبةً الى الشهوة ولذلك كانت حقيقة الخيرية تنبعث عن الشيء المشتهى الى الشهوة بحسبما يقال للشهوة خيرةٌ باعتبار تعلقها بالخير كذلك الحق اذ كان موجوداً في العقل بحسب مطابقته للشيء المعقول فلا بدَّ ان تنبعث حقيقته عن العقل الى الشيء المعقول حتى ان الشيء المعقول ايضاً يوصف بالحقيَّة من حيث ان له نسبةً ما الى العقل. على ان نسبة الشيء المعقول يجوز ان تكون الى عقلٍ ما اما بالذات او بالعرض. اما بالذات فالى العقل الذي يتعلق به من جهة وجوده واما بالعرض فالى العقل الذي يمكن معرفته منه كما اذا قلنا ان البيت له نسبة بالذات الى عقل الصانع وبالعرض الى العقل الذي ليس يتعلق به. والحكم في حق شيء ليس يُبنَى على ما فيه بالعرض بل على ما فيه بالذات فاذاً كل شيء يقال له حقٌ مطلقاً باعتبار نسبته الى العقل المتعلق به وهذا هو الوجه في ان الاشياء الصناعية يقال لها حقة بالنسبة الى عقلنا فيقال بيت حق اذا كان له شبه الصورة الحاصلة في عقل الصانع ويقال قول حق من حيث يدل على التصور الحق وكذا الاشياء الطبيعية توصف بالحقية باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الالهي فيقال حجرٌ حقٌ لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الالهي. فالحق اذاً موجودٌ في العقل بالوجود الاول وفي الخارج بالوجود الثاني بحسب نسبة الخارج الى العقل على انه المبدأ وعلى هذا قد حُدَّ الحق بحدود مختلفة فقال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ «الحق ما يتبين به ما هو موجود» وقال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٥ «الحق هو ما يعلن او يوضح الوجود» وهذا يصدق على الحق بحسب كونه في العقل اما بحسب كونه في الخارج باعتبار نسبته الى العقل فيصدق عليه الحد الذي وضعه اوغسطينوس في المحل المار بقوله «الحق هو مشابهة المبدإ التامة العارية عن كل مباينة» والحد الذي وضعه انسلموس في محاورته في

الحق ب ١٢ بقوله «الحق هو الاستقامة المتصوَّرة بالعقل وحده» لان المستقيم ما كان موافقاً للمبدإ والحدُّ الذي وضعه ابن سينا بقولهِ «حقيَّة كل شيء هي خاصة وجوده الذي تقرر له» اما حدُّه بانه تطابق الخارج والعقل فيمكن صدقه على كليهما

اذًا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على حقية الخارج ولم يذكر في بيان حقيقتها نسبتها الى عقلنا لان ما بالعرض لا يوءخذ في حدٍ

وعلى الثاني بان قدماء الفلاسفة لم يكونوا يقولون بصدور صور الأشياء الطبيعية عن عقلٍ ما بل بحدوثها على سبيل الاتفاق ولملاحظتهم ان الحق يتضمن نسبة الى العقل أُلجئوا الى جعل حقية الخارج قائمة بالنسبة الى عقلنا وهذا يلزم عنه تلك المحالات التي قد تتبعها الفيلسوف في الالهيات ك ٤ وهي لا تلزم اذا جعلنا حقية الاشياء قائمة بالنسبة الى العقل الالهي

وعلى الثالث بانه وان كانت حقيَّة عقلنا معللةً بالخارج لا يجب مع ذلك ان يوجد الحق في الخارج بالوجود الاول كما ان وجود حقيقة الصحة ايضاً في الدواء ليس متقدماً على وجودها في الحيوان لان الذي يسبب الصحة انما هي قوة الدواء لا صحته اذ ليس بفاعل مجانس وكذا الذي يسبب حقية العقل انما هو وجود الخارج لا حقيته ولذا قال الفيلسوف في الموضع المشار اليه في الاعتراض ان الظن او القول انما هو صادق من طريق ان الامر موجود لا من طريق ان الامر حق

الفصلُ الثَّاني

هل الحق موجود في العقل المؤلف والمقسم فقط

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحق ليس في العقل المؤَلِّف والمقسِّم فقط فقد قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢٦ «كما ان المشاعر المدركة للمحسوسات الخاصة صادقة دائماً كذلك العقل المدرك لما هو. والتاليف والتقسيم ليس لهما وجود لا في الحس ولا في العقل المدرك لما هو. فاذاً ليس الحق في تأليف

العقل وتقسيمه فقط

٢ وايضاً قال اسحاق في كتاب الحدود «الحق هو تطابق الخارج والعقل» وكما ان العقل المدرك للمركبات تصح مطابقته للخارج كذلك العقل المدرك لغير المركبات والحسّ المدرك للشيء كما هو . فاذاً ليس الحق في تأليف العقل وتقسيمه فقط

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ «ليس حقّ بالنظر الى البسائط وما هو لا في العقل ولا في الخارج»

والجواب ان يقال ان الحقّ موجود بالوجود الاوّل في العقل كما مرّ في الفصل السابق واذ كان كل شيء حقاً بحسب حصوله على صورة طبعه الخاصة فلا بد ان يكون العقل من حيث هو مدرِكٌ حقّاً باعتبار حصوله على مشابهة الشيء المُدرَك التي هي صورته من حيث هو مُدرِكٌ ولهذا يُحَدُّ الحق بتطابق العقل والخارج . فاذاً ادراك الحقّ قائمٌ بادراك هذا التطابق . والحسّ ليس يدرك هذا التطابق اصلاً لانه وان حصل في البصر شبه المبصَر لا يدرك مع ذلك المناسبة الكائنة بين الشيء المبصَر وبين ما يدركه منه اما العقل فله ان يدرك مطابقة نفسه للشيء المعقول لكنه ليس يدركها بادراكه في حقّ شيء انه ما هو بل متى حكم ان الامر الخارجي على مثال الصورة الحاصلة له فيه فحينئذٍ يدرك اولاً الحق ويحكم به وهذا يفعله بطريقة التأليف والتقسيم لانه في كل قضية اما يوجب صورة معبراً عنها بالمحمول لامرٍ معبَّر عنه بالموضوع او يسلبها عنه ولذا يجوز ان يكون كلٌّ من الحسّ في ادراكه شيئاً ما والعقل في ادراكه ما هو حقّاً مع كونه لا يدرك الحق او يحكم به وكذا الحال في الالفاظ الغير المركبة . فالحق اذاً يمكن ان يوجد في الحسّ او في العقل المدرك لما هو وجودهُ في شيء حقٌ لا كوجودِ المدرَك في المُدرِك كما هو المفهوم من اسم الحق لان كمال العقل هو الحق من حيث هو مُدرِكٌ . ولذا كان الحق في الحقيقة موجوداً في العقل المؤلف والمقسم ولم يكن في الحسّ ولا في العقل المدرك لما هو . وبهذا يتضح

الجواب على الاعتراضات

الفصلُ الثالثُ

هل الحق والموجود متساوقان

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الحق والموجود ليسا متساوقين لان الحق موجودٌ حقيقةً في العقل كما مرَّ في ف ١ والموجود موجود حقيقةً في الخارج فليسا اذًا متساوقين

٢ وايضاً ما يعم الموجود واللاموجود فليس مساوقاً للموجود. والحق يعم الموجود واللاموجود لان وجود ما هو موجود ولا وجود ما ليس موجوداً حق. فاذًا ليس الحق والموجود متساوقين

٣ وايضاً ان الاشياء المتفاوتة في التقدم والتأخر ليست متساوقة في ما يظهر. والحق متقدم على الموجود في ما يظهر لان الموجود ليس يُعقَل الا تحت اعتبار الحق فاذًا ليسا متساوقين في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢ م ٤ ان حال الاشياء في الوجود هي عين حالها في الحقية

والجواب ان يقال كما ان الخير يتضمن اعتبار المشتهى كذلك الحق يتضمن نسبة الى الادراك وكل شيء انما يقبل الادراك على قدر حصته من الوجود ولهذا قيل في كتاب النفس ٣ م ٣٧ ان النفس هي على نحوٍ ما جميع الاشياء بحسب الحس والعقل ولذا كما ان الخير مساوقٌ للموجود كذلك الحق ايضاً الا انه كما ان الخير يزيد على الموجود اعتبار المشتهى كذلك الحق ايضاً يزيد عليه النسبة الى العقل

اذًا اجيب على الاوَّل بان الحق موجود في الخارج وفي العقل كما مرَّ في ف ١ فالحق الموجود في الخارج مساوق للموجود بحسب الجوهر اما الحق الموجود في العقل فمساوِق للموجود مساوقة المفسِّر للمفسَّر فان هذا من شأن الحق كما مرَّ هناك على

انه يجوز ان يقال ان الموجود ايضاً موجود في الخارج وفي العقل كالحق وان كان الحق موجوداً بالاصالة في العقل والموجود موجوداً بالاصالة في الخارج. ومنشأ هذا الفرق تغاير الحق والموجود بالاعتبار

وعلى الثاني بان اللاموجود ليس له في نفسه ما يُعرَف به بل انما يُعرَف من حيث يجعله العقل معروفاً وعلى هذا فالحق انما يصدق على اللاموجود من حيث ان اللاموجود موجود ذهني اي متصوَّر من الذهن

وعلى الثالث بان القول انه لا يمكن تصور الموجود من دون اعتبار الحق يحتمل معنيين الاوَّل انه لا يتصور الموجود ما لم يلحق تصوُّرَهُ اعتبارُ الحق وهو على هذا المعنى صادق والثاني ان الموجود لا يمكن تصوره ما لم يتصور اعتبار الحق وهو على هذا كاذبٌ بل الحق لا يمكن تصوُّرُهُ ما لم يُتصوَّر اعتبار الموجود لان الموجود مندرج في اعتبار الحق وكذا الحال لو اعتبرنا المعقول بالقياس الى الموجود فانه لا يمكن تعقل الموجود من دون ان يكون الموجود معقولاً لكنه يمكن تعقله من دون تعقل معقوليته وكذا الموجود المتعقَّل حق الا انه ليس يُتعقَّل الحق بتعقل الموجود

الفصلُ الرَّابعُ

هل الخير متقدم بالاعتبار على الحق

يتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخير متقدم بالاعتبار على الحق لان ما هو اعمّ متقدم بالاعتبار كما يتضح من الطبيعيات ك ١ م ٣ و ٤ والخير اعم من الحق لان الحق خيرٌ ما اي خير العقل. فاذاً الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٢ وايضاً ان الخير موجود في الخارج واما الحق ففي تأليف العقل وتقسيمه كما مر في ف ٢. وما في الخارج متقدم على ما في العقل. فاذاً الخير متقدم بالاعتبار على الحق

٣ وايضاً ان الحق نوع من الفضيلة كما في الخلقيات ك ٣ ب ٧ والفضيلة مندرجة تحت الخير لانها كيفيةٌ خيرة للعقل كما قال اوغسطينوس في ك ٦ ب ٧ من ردهِ على

بوليانوس . فالخير اذاً متقدمٌ على الحق

لكن يعارض ذلك ان ما في الاكثر متقدمٌ بالاعتبار . والحق يوجد في بعض اشياء ليس يوجد فيها الخير وذلك في الرياضيات . فالحق اذاً متقدم على الخير

والجواب ان يقال ان الخير والحق وان ساوقا الموجود ذاتاً لكنهما متغايران اعتباراً وعلى هذا فالحق مطلقاً متقدم بالاعتبار على الخير وهذا بيّنٌ من وجهين اولاً من ان الحق اقرب نسبةً الى الموجود الذي هو متقدم على الخير لان الحق ينظر الى الوجود مطلقاً ومن غير توسُّط اما اعتبار الخير فيلحق الوجود من حيث هو كاملٌ نوعاً من الكمال اذ انما هو مشتهى بهذا الاعتبار وثانياً من ان المعرفة متقدمة بالطبع على الشهوة . فاذاً لما كان الحق ينظر الى المعرفة والخير ينظر الى الشهوة كان الحق متقدماً بالاعتبار على الخير

اذاً اجيب على الاوّل بان الارادة والعقل متداخلان لان العقل يعقل الارادة والارادة تريد ان العقل يعقل . فاذاً ما يرجع الى موضوع الارادة يندرج فيه ما يختص بالعقل وبالعكس . وعلى هذا فالخير في رتبة المشتَهيات بمنزلة كلي والحق بمنزلة جزئيٍ واما في رتبة المعقولات فالامر بالعكس . فاذاً كون الحق خيراً ما انما يستلزم تقدم الخير في رتبة المشتَهيات لا مطلقاً

وعلى الثاني بانه انما يكون شيءٌ متقدماً بالاعتبار من حيث يحصل اولاً في العقل والعقل يتصور اولاً الموجود ثمَّ أنه يعقل الموجود ثم أنه يشتهيه . فالتقدم اذاً اعتبار الموجود ثم اعتبار الحقّ ثم اعتبار الخير وان كان للخير وجودٌ في الخارج

وعلى الثالث بان الفضيلة التي تسمّى حقاً او صدقاً ليست مطلق الحق بل هي حقٌ ما بحسبه يُظهِر الانسان نفسه في اقواله وافعاله كما هو فيقال حقيّة السيرة بالخصوص باعتبار ان الانسان يفي في سيرته بالغرض المسوق اليه من العقل الالهي كما مرَّ ايضاً في ف ١ من ان الحق موجود في سائر الاشياء . ويقال حقيّة العدل باعتبار ان

الانسان يرعى ما يجب لغيره بحسب نظام الشرائع وعلى هذا فلا يجب التخطي من هذه الحقيّات الجزئية الى الحقيّة الكلية

الفصلُ الخامسُ

هل الله هو الحق

يتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الله ليس هو الحقّ لان الحق قائم في تأليف العقل وتقسيمه . وليس في الله تأليف وتقسيم . فاذاً ليس هناك حق

٢ وايضاً ان الحق هو شبه المبدإ على ما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٦ والله ليس له شبهٌ بمبدإ . فاذاً ليس الحق في الله

٣ وايضاً كل ما يقال على الله فانه يقال عليه على انه العلة الاولى لجميع الاشياء كما ان وجوده هو علة كل وجود وخيريته هي علة كل خير فلو كان الحق موجوداً في الله لكان كل حق منه . وكون بعضٍ يخطأ حقٌ . فيلزم ان يكون ذلك من الله وهذا بين البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤ : ٦ «انا الطريق والحق والحياة»

والجواب ان يقال ان الحق يوجد في العقل من حيث يتصور الشيء كما هو وفي الخارج من حيث له وجود مطابق للعقل كما مرَّ في ف ١ وهذا موجود في الله على غاية الكمال لان وجوده ليس مطابقاً لعقله فقط بل هو عين تعقله ايضاً . وتعقله مقدارٌ وعلة لكل وجودٍ آخر وكل عقلٍ آخر وهو عين وجوده وتعقله . فاذاً يلزم ان ليس الحق موجوداً فيه فقط بل انه نفس الحق الاعظم والاوّل

اذاً اجيب على الاول بان العقل الالهي وان لم يكن فيه تأليف وتقسيم لكنه بادراكه البسيط يحكم على جميع الاشياء ويدرك جميع المركبات وعلى هذا فالحق موجودٌ في عقله

وعلى الثاني بان الحق العقلي عندنا قائمٌ بمطابقة عقلنا لمبدئه اي للخارج الذي منه

يستفيد المعرفة والحق الخارجي ايضاً قائمٌ بمطابقة الخارج لمبدئه اي للعقل الالهي الا ان هذا لا يصح في الحقيقة على الحق الالهي اللهم الا ان يقال ذلك باعتبار تخصيص الحق بالابن الذي له مبدأ . اما اذا كان كلامنا على الحق باعتباره بحسب ذاته فلا يمكن تعقل ذلك ما لم تحل الموجبة الى سالبة كما لو قيل الآب صادر عن نفسه لانه ليس صادراً عن غيره وكذا يصح ان يقال ان الحق الالهي هو شبه المبدإ من حيث ان وجوده تعالى غير مباين لعقله

وعلى الثالث بان اللاموجود والاعدام ليس لها حقيّة من انفسها بل في تصور العقل فقط . وكل تصور عقلي فهو من الله . فاذاً كل ما في قولي : ان كون هذا يزني حق : من الحق فهو من الله اما اذا أُنتج اذن كون هذا يزني هو من الله كان ذلك من قبيل مغالطة العرض

الفصلُ السادسُ

هل الحق الذي به جميع الاشياء حقة واحدٌ فقط .

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الحق الذي به جميع الاشياء حقّة واحدٌ فقط . ففي اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ : ب ٨ « ليس شيء اعظم من العقل الانساني الّا الله » والحق اعظم من العقل الانساني . والّا لكان موردا لحكم العقل والحال ان العقل يحكم على جميع الاشياء بحسب الحق لا بحسب نفسه . فاذاً ليس يوجد حق غير الله .

٢ وايضاً قال انسلموس في كتاب الحق ب ١٤ ان نسبة الحق الى الامور الحقة كنسبة الزمان الى الزمانيات . وزمان جميع الزمانيات واحد . فاذاً الحق الذي به جميع الاشياء حقة واحدٌ

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١ : ٢ « قلت الحقيات من بني البشر »

والجواب ان يقال ان الحق الذي به جميع الاشياء حقة واحد من وجهٍ ومتعددٌ

من وجهٍ ولبيان ذلك يجب ان يُعلَم انه متى قيل شيء بالتواطؤ على كثيرين فانه يحصل في كل فردٍ من افرادهم بحقيقته الخاصة كحصول الحيوان في كل نوع من انواع الحيوان واما متى قيل شيء بالتشكيك على كثيرين فانما يحصل بحقيقته الخاصة في واحد منهم فقط ومنه يقال على البقية كما ان الصحيح يقال على الحيوان والبول والدواء مع ان الصحة ليست حاصلةً الا في الحيوان فقط لكن من صحة الحيوان يقال الصحيح على الدواء من حيث هو موثّر لها وعلى البول من حيث هو دالٌّ عليها على انه وان لم تكن الصحة حاصلة لا في الدواء ولا في البول الا ان في كليهما شيئاً به الدواء يوثّر الصحة والبول يدل عليها وقد مرّ في الفصل الاوّل ان حصول الحق في العقل اوليٌّ وحصوله في الخارج ثانويٌّ باعتبار نسبة الخارج الى العقل الالهي . فاذاً اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في العقل بحقيقته الخاصة كان بهذا المعنى حقيَّات كثيرة في عقول كثيرة مخلوقة وفي عقل واحد بعينه بحسب كثرة المدركات وعلى هذا كتب الشارح على قوله « قلت الحقيات من بني البشر » ما نصه « كما انه من وجهٍ واحدٍ للانسان يحصل في المرآة اشباهٌ كثيرة كذلك من الحق الالهي الواحد يحصل حقيات كثيرة » اما اذا كان كلامنا على الحق باعتبار حصوله في الخارج فعلى هذا تكون جميع الاشياء حقّة بالحق الواحد الاوّل الذي يشبهه كل منها بحسب موجوديته وهكذا ولئن كانت ماهيات الاشياء وصورها متكثرة الا ان حقيّة العقل الالهي الذي بحسبه يقال لجميع الاشياء حقة هي واحدة

اذاً اجيب على الاوّل بان النفس لا تحكم على جميع الاشياء بحسب اي حقٍّ كان بل بحسب الحق الاوّل من حيث يحصل فيها بحسب المعلومات الاولى حصول الشيء في المرآة فيلزم اذاً ان الحق الاوّل اعظم من النفس ومع ذلك فان الحق المخلوق الحاصل في عقلنا ايضاً هو اعظم من النفس لا مطلقاً بل من وجه من حيث انه كمالٌ لها كما يصح ان يقال ايضاً بهذا الاعتبار ان العلم اعظم من النفس . غير ان

الصحيح انه ليس شيءٌ قائمٌ بنفسه اعظم من العقل الناطق الا الله

وعلى الثاني بان قول انسلموس صادقٌ باعتبار ان الاشياء يصدق عليها انها حقّة بالنسبة الى العقل الالهي

الفصلُ السابعُ

هل الحق المخلوق سرمدي

يُتخطّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الحق المخلوق سرمديٌّ فقد قال اوغسطينوس في الاختيار المطلق ك٢ ب ٨ «ليس شيء اكثر سرمدية من حقيقة الدائرة ومن كون اثنين وثلاثة خمسة» وحقية هذين مخلوقة . فاذًا الحق المخلوق سرمدي

٢ وايضاً كل ما يوجد دائمًا فهو سرمدي . والكليات موجودة في كل اينٍ وآنٍ فهي اذن سرمدية . فاذًا الحق سرمديٌّ لكونه في غاية الكلية

٣ وايضاً ما هو حق في الحاضر فقد كان دائمًا حقاً انه سيوجد . وكما ان صدق القضية في امرٍ حاضرٍ مخلوقٌ كذلك صدقها في امرٍ مستقبلٍ . فاذًا بعض الحق المخلوق سرمدي

٤ وايضاً كل ما ليس له اول ولا آخر فهو سرمدي . وصدق القضايا ليس له اول ولا آخر لانه لو كان للصدق اول فاذا لم يكن موجودًا قبلُ كان عدم وجود الصدق صادقًا ولا شك انه كان صادقاً بصدقٍ ما وهكذا يلزم ان الصدق كان موجودًا قبل نفسه وكذا لو جعل للصدق آخرٌ يلزم وجوده بعد نفسه لانه سيكون عدم وجود الصدق صادقًا . فالحق اذًا سرمدي

لكن يعارض ذلك ان الله وحده سرمدي كما مرَّ في مب ١٠ ف ٣

والجواب ان يقال ان صدق القضايا ليس هو غير الحق العقلي لان القضية لها وجود عند العقل ووجود في اللفظ فباعتبار وجودها عند العقل تكون صادقة بنفسها

وباعتبار وجودها في اللفظ يقال لها صادقة بحسب دلالتها على صدق في العقل لا لوجود صدق فيها على انها محل له كما ان البول يقال له صحيح لا من الصحة الموجودة فيه بل من صحة الحيوان التي يدل عليها وكذا قد مرّ ايضاً في الفصل الاول ان الامور الخارجة يقال لها حقة من الحق الموجود في العقل وعلى هذا فان لم يكن عقل سرمدياً لم يكن حقٌ سرمدياً الا انه لما كان العقل الالهي وحده سرمدياً كان الحق سرمدياً فيه وحده ولا يلزم عن ذلك وجود شيء سرمدي غير الله لان حق العقل الالهي هو عين الله كما مرّ بيانه في ف ٥

اذاً اجيب على الاول بان حقيقة الدائرة وكون اثنين وثلاثة خمسة سرمديان في العقل الالهي

وعلى الثاني بان كون شيء موجوداً في كل اينٍ وآنٍ يحتمل معنيين احدهما ان له في نفسه ما يعم به كل زمان وكل مكان كما يصدق على الله انه موجود في كل اينٍ وآنٍ والثاني انه ليس له في نفسه ما به يتحدد الى مكان او زمان كما يقال للهيولى الاولى انها واحدة لا لان لها صورة واحدة كما ان الانسان واحد من وحدة صورته بل لعروها عن جميع الصور المميّزة وبهذا المعنى يصدق على كل كلي انه موجود في كل اينٍ وآنٍ من حيث ان الكليات تجرَّد عن مكان وزمان بعينه لكنه ليس يلزم من ذلك انها سرمدية الا في العقل اذا كان ثمَّ عقلٌ سرمديٌ

وعلى الثالث بان ما هو موجود الآن انما كان مستقبل الوجود قبل وجوده لانه كان ثابتاً في علته انه سيوجد فاذا ارتفعت العلة لم يكن مستقبل الوجود وما من علة سرمدية الا العلة الاولى فقط فاذاً ليس يلزم من ذلك ان ما هو موجود كان دائماً حقاً انه سيوجد الا من حيث انه كان ثابتاً في العلة السرمدية انه سيوجد وهذه العلة هي الله وحده

وعلى الرابع بانه لما لم يكن عقلنا سرمدياً لم يكن ايضاً صدق القضايا المصوغة منا

سرمدياً بل قد ابتدأ في زمانٍ ما وقبل وجوده لم يكن القول انه موجودٌ صادقاً الا من جهة العقل الالهي الذي انما الحق سرمدي فيه وحده اما الآن فالقول ان صدق تلك القضايا لم يكن موجوداً حينئذٍ صادق وليس ذلك صادقاً الا بالصدق الموجود الآن في عقلنا لا بصدقٍ ما من جهة الخارج لتعلق هذا الصدق باللاموجود واللاموجود ليس له من نفسه ان يكون حقاً بل من العقل المتصوره فقط وعلى هذا فقولنا ان الصدق او الحق لم يكن موجوداً انما هو صادق من حيث اننا نتصور لاوجوده متقدماً على وجوده

الفصلُ الثامنُ

هل الحق غير متغير

يُتخطّى الى الثامن بأن يقال : يظهر ان الحق غير متغير فقد قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار المطلق ٢ ب ١٢ «ليس الحق مساوياً للعقل والا لكان متغيراً كالعقل»

٢ وايضاً ما يبقى بعد كل تغيرٍ فهو غير متغير كما ان الهيولى الاولى غير متولدة ولا فاسدة لبقائها بعد كل تولد وفساد . والحق يبقى بعد كل تغير لان القول بعد كل تغير ان الشيء موجود او غير موجود حقٌ . فالحق اذاً غير متغير

٣ وايضاً لو كان صدق القضية متغيراً لتغير على الاخص بتغير الواقع وهو ليس يتغير بذلك لان الحق عند انسلموس ضربٌ من الاستقامة من حيث ان شيئاً يستتم ما هو حاصلٌ في حقهِ في العقل الالهي . وقولنا سقراط جالس قضية استفادت من العقل الالهي ان تدل على ان سقراط جالس وهي تدل على ذلك وان لم يكن سقراط جالساً . فاذاً صدق القضية لا يتغير بوجهٍ من الوجوه

٤ وايضاً حيثما كانت العلة بعينها كان المعلول ايضاً بعينه . وعلة صدق هذه القضايا الثلاث وهي : سقراط جالس : وسقراط سوف يجلس : وسقراط جلس : شيءٌ واحد بعينه فاذاً صدقها شيءٌ واحدٌ بعينه . ولا بد ان تكون احداها صادقةً فاذاً صدق هذه

القضايا يبقى بدون تغير وكذلك صدق كل قضية اخرى

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١ : ٢ «قلّت الحقيات من بني البشر»

والجواب ان يقال انه قد مرَّ في ف ١ ان الحق موجود حقيقةً في العقل فقط اما الخارج فانما يقال له حقٌ من الحق الموجود في عقل ما وعلى هذا فتغير الحق يجب اعتباره من جهة العقل القائم حقه بمطابقته للاشياء المتعقلة وهذه المطابقة يمكن تغيرها على ضربين كما تتغير ايضاً كل مشابهة بتغير احد طرفيها فهي اذاً تتغير اولاً بتغير الاعتقاد دون الواقع وثانياً بتغير الواقع دون الاعتقاد وفي كليهما يكون التغير من الحق الى الباطل فاذاً اذا كان عقل يستحيل فيه تغير الاعتقاد او يستحيل خفاء شيء على ادراكه كان الحق فيه غير متغيرٍ . والعقل الالهي كذلك كما يتضح مما مرَّ في مب ١٤ ف ١٣ . فاذاً حقه غير متغيرٍ . اما حق عقلنا فمتغيرٌ لا بمعنى انه محلٌ للتغير بل بمعنى ان عقلنا يتغير من الحق الى الباطل لانه بهذا المعني يصح ان يقال ان الصور متغيرة واما الاشياء الطبيعية فانما يقال انها حقة بالنظر الى العقل الالهي الذي ليس متغيراً من وجهٍ

اذاً اجيب على الاوّل بان كلام اوغسطينوس انما هو على الحق الالهي

وعلى الثاني بان الحق والموجود متساوقان فاذاً كما ان الموجود لا يتولد ولا يدثر بالذات بل بالعرض من حيث يدثر او يتولد هذا الموجود او ذاك كما في الطبيعيات ك ١ م ٧٦ كذلك يتغير الحق لا لعدم بقاء حق ما بل لعدم بقاء ذلك الحق الذي كان قبل

وعلى الثالث بان القضية ليست صادقة بالمعني الذي به يقال عن غيرها من الاشياء الخارجة انها حقة فقط اي من حيث تستتم ما تقرر في حقها من العقل الالهي بل يقال انها صادقة بوجه خاص من حيث تدل على الحق العقلي القائم بتطابق العقل والخارج ومتى ارتفع هذا التطابق تغيرت حقية الاعتقاد فيتغير صدق القضية وعلى

هذا فقولنا : سقراط جالس : قضية صادقة في حال جلوسه بصدق الخارج من حيث هي لفظ دالٌ وبصدق الدلالة من حيث انها دالة على اعتقادٍ حقٍ اما في حال قيام سقراط فيبقى الصدق الاول لكنه يتغير الثاني

وعلى الرابع بان جلوس سقراط الذي هو سبب صدق قولنا : سقراط جالس : ليس له حال واحدة بعينها حال جلوس سقراط وبعد جلوسه وقبل جلوسه ولذا كان الصدق المسبب عنه مختلفاً في حاله وفي دلالة القضايا عليه في الحال والماضي والاستقبال . فاذاً ليس يلزم من صدق احدى هذه القضايا الثلاث بقاء الحق بعينه غير متغير

المبحث السابعَ عشرَ

في الباطل والكذب — وفيه اربعة فصول

ثم يُبحث في الباطل والكذب والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد الباطل في الخارج — ٢ هل يوجد في الحس — ٣ هل يوجد في العقل — ٤ في تقابل الحق والباطل

الفصلُ الاوّلُ

هل يوجد الباطل في الخارج

يُتخطَّى الى الاول بانْ يقال : يظهر ان الباطل ليس له وجود في الخارج فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٨ « اذا كان الحق ما هو موجود ينتج ولا معارض ان الباطل ليس موجوداً في شيءٍ »

٢ وايضاً ان الباطل يقال (في اللاتينية) من Fallere (اي خَدَعَ) والاشياء الخارجة لا تخدع كما في اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ لانها لا تُظهِر غير صورتها . فاذاً الباطل ليس له وجود في الخارج

٣ وايضاً ان الحق يقال في الخارج بالقياس الى العقل الالهي كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ وكل شيء من حيث هو موجود يشبه الله فاذاً كل شيء حقٌ فهو خالٍ عن البطل وعلى هذا فليس شيءٌ باطلاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٤ «كل جسم فهو جسم حق ووحدة باطلة لانه يشبه الوحدة وليس بوحدة» . وكل شيء يشبه الوحدانية الالهية ويخلو عنها . فالبطل اذاً موجود في جميع الاشياء

والجواب ان يقال لما كان الحق والباطل متقابلين وكل متقابلين فانهما يكونان في شيء واحد بعينه وجب ان يبحث اولاً عن الباطل حيثما يوجد الحق اولاً اي في العقل على انه ليس في الخارج لا حق ولا باطل الا بالقياس الى العقل . ولما كان كل شيء انما يسمَّى مطلقاً باعتبار ما يلائمه بالذات واما باعتبار ما يلائمه بالعرض فلا يسمَّى الا من وجه فانما يجوز ان يقال للخارج باطلٌ مطلقاً بالقياس الى العقل الذي يتعلق به ويقاس اليه بالذات واما بالنسبة الى عقل آخر مما يقاس اليه بالعرض فلا يجوز ان يقال لهُ باطل الا من وجه . والاشياء الطبيعية تتعلق بالعقل الالهي كما ان الاشياء الصناعية تتعلق بالعقل الانساني فالصناعيات اذاً يقال لها باطلة مطلقاً وبالذات من حيث تخلو عن صورة الصناعة فيقال ان صانعاً يعمل عملاً باطلاً متى كان خالياً عن فعل الصناعة . وعلى هذا فالاشياء المتعلقة بالله يمتنع وجود البطل فيها بالنسبة الى العقل الالهي لان كل ما يحدث في الاشياء فانما يصدر بحسب ترتيب العقل الالهي وقد يستثنى من ذلك الفواعل المختارة التي تقدر ان تخرج عن ترتيب العقل الالهي مما به يقوم شر الذنب وبهذا الاعتبار تسمى الخطايا في الكتاب المقدس باطلاً وكذباً كقوله في مز ٤ : ٣ «لماذا تحبون الباطل وتبتغون الكذب» كما ان العمل المبرور يسمى بمقابلة ذلك حق الحيوة لجريانه على حسب ترتيب العقل الالهي كقوله في يو ٣ : ٢١ «فاما الذي يعمل الحق فانه يقبل الى النور» واما بالنسبة الى عقلنا الذي

تقاس اليه الاشياء الطبيعية بالعرض فيمكن ان يقال لها باطلة لا مطلقاً بل من وجه وذلك على ضربين احدهما باعتبار المدلول بحيث يقال باطلٌ لما يُدَلُّ عليه او يُستحضر بقولٍ كاذب او بعقلٍ كاذب وبحسب هذا الضرب يصح اطلاق الباطل على كل شيء باعتبار ما ليس فيه كما لو قلنا ان القطر منطبقٌ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٣٤ وكقول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ «التراجيدي الحق هكتور كاذب» كما انه بعكس ذلك يصح ان يقال لكل شيء حق باعتبار ما يلائمه . والثاني بطريق العلة وبهذا الاعتبار يقال باطلٌ لما من شانه ان يحمل على الرأي الباطل فيه . ولما كان من طباعنا ان نحكم على الاشياء بظواهرها بسبب ان معرفتنا حاصلة عن الحس الذي يتعلق اولاً وبالذات بالعوارض الخارجية كان مايشبه في العوارض الخارجية شيئاً آخر يقال له باطل بحسب ذلك الشيء الآخر كما ان المرارة عسل باطلٌ والقصدير فضة باطلة وعلى هذا قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «انما نقول باطلٌ لما نراه مشابهاً للحق» وقال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٣٤ «يقال باطلٌ لكل ما من شأنه ان يظهر انه على حال ليس عليها او انه ما ليس اياه» وبحسب هذه الطريقة ايضاً يقال انسان كاذب من حيث هو ميالٌ الى الآراء الباطلة او الاقوال الكاذبة لا من حيث يقتدر على اختراع ذلك والّا لقيل ايضاً للحكماء والعلماء كاذبون كما نبه عليه الفيلسوف في الالهيات ك ٥

اذاً اجيب على الاول بان الخارج بالنسبة الى العقل يقال له حق بحسب ما هو موجود وباطلٌ بحسب ما ليس موجوداً ولذا كان التراجيدي الحق هكتوراً كاذباً كما في كتاب المناجاة ٢ فاذاً كما يوجد في الاشياء الموجودة شيء من اللا وجود كذلك يوجد فيها شيء من اعتبار البطلان

وعلى الثاني بان الاشياء الخارجة لا تخدع بالذات بل بالعرض لانها تفسح مجالاً للبطلان بمشابهتها لما ليست اياه

وعلى الثالث بانه لا يقال للاشياء الخارجة باطلة بالنسبة الى العقل الالهي مما يستلزم كونها باطلة مطلقاً بل بالنسبة الى عقلنا مما يستلزم كونها باطلة من وجه

وعلى الرابع المورد في المعارضة بان الناقص من الشبه او التمثيل لا يُحدِث حقيقة البطلان الا من حيث يفسح مجالاً للاعتقاد الباطل وعليه فليس يقال للشيء باطل حيثما توجد المشابهة بل حيثما توجد تلك المشابهة التي من شانها ان تحمل على الاعتقاد الباطل لا في كل واحد بل في الاكثرين

الفصلُ الثَّاني

هل يوجد الباطل في الحس

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس في الحس باطلٌ فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٣٣ «اذا كانت جميع حواس الجسد تفيد كما نتأثر فلا ادري ماذا يجب ان نتقاضاها فوق ذلك» وهكذا يظهر اننا لا نُخدَع من الحواس . فاذاً ليس في الحسّ باطلٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٢٤ «ان الباطل غير خاص بالحس بل بالخيال»

٣ وايضاً ان الحق والباطل لا وجود لهما في غير المركَّبات بل في المركَّبات فقط والتأليف والتقسيم ليسا من شأن الحس . فاذاً ليس في الحس باطلٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٦ «يظهر ان جميع الحواس تخدعنا بالشبه الغرار»

والجواب ان يقال لا يجب اعتبار وجود الباطل في الحس الا على قياس وجود الحق فيه والحق ليس يوجد في الحس بمعنى ان الحس يدرك الحق بل من حيث يدرك المحسوسات ادراكاً حقاً كما مرّ في مب ١٦ ف ٢ وهذا يعرض من طريق انه يدرك الاشياء كما هي . فاذاً انما يعرض وجود الباطل في الحس من طريق انه يدرك الاشياء او

يحكم عليها بخلاف ما هي والحس انما يدرك الاشياء من حيث يحصل فيه شبهها وشبه شيء يحصل في الحس على ثلاثة اضرب احدها اولاً و بالذات كحصول شبه الالوان وغيرها من المحسوسات الخاصة في البصر والثاني بالذات لكن لا اولاً كحصول شبه الشكل او الحجم او غير ذلك من المحسوسات المشتركة في البصر والثالث لا اولاً ولا بالذات بل بالعرض كحصول شبه الانسان في البصر لا من حيث هو انسان بل من حيث عرض لهذا الملون ان يكون انساناً ولذا فالحس ليس يدرك المحسوسات الخاصة ادراكاً باطلاً الا بالعرض وفي الاقلين وذلك متى كانت الآلة بسبب اعتلالها لا تقبل الصورة المحسوسة على ما ينبغي كما ان سائر المنفعلات اذا كانت معتلة تقبل اثر الفواعل قبولاً ناقصاً ولذا يجد المرضى الحلو مرّاً بسبب فساد في اللسان . اما المحسوسات المشتركة والتي هي محسوسات بالعرض فقد يحكم عليها الحس الصحيح ايضاً حكماً باطلاً لان الحس لا يتعلق بها قصداً بل عرضاً او تبعاً من حيث يتعلق بغيرها

اذاً اجيب على الاول بان تأثر الحس هو نفس شعوره فاذاً من حيث ان الحواس تفيد كما تتأثر يلزم اننا لا نُخدَع في حكمنا الذي به نحكم اننا نشعر بشيء واما من حيث ان الحس يتأثر بعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو فيلزم انه يفيدنا بعض الاحيان بشيء على خلاف ما هو ومن ذلك نخدع بالحسّ بالنظر الى الشيء لا بالنظر الى الشعور

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الباطل غير خاص بالحسّ لعدم انخداعه في موضوعه الخاص ولذا يقال في ترجمة أخرى اوضح ان الحسّ ليس كاذباً بالنسبة الى المحسوس الخاص . واما الخيال فانما ينسب اليه الكذب لاستحضاره شبه شيء غائب ايضاً ولذا فمتى نظر ناظرٌ الى شبه شيء على انه نفس ذلك الشيء حصل الكذب بهذا التصور ولهذا ايضاً قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٣٤ ان الظلال والتماثيل والاحلام يقال لها باطلة من حيث تخلو عمّا هي ممثلةٌ له

وعلى الثــالث بان ذلك البرهان يتجه على عدم وجود الباطل في الحس على انه مدركٌ للحق والباطل

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد الباطل في العقل

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهران الباطل ليس يوجد في العــقل فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٣٢ « كل من ينخدع فانه ليس يعقل ما ينخدع فيه » ويقال ان الباطل موجودٌ في معرفة ما باعتبار انخداعنا بها . فاذًا ليس في العقل باطلٌ

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣م٥١ « ان العقل مستقيم دائمًا » . فاذًا ليس في العقل باطل

لكن يعـارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٢١ و٢٢ « حيثما يوجد التأليف العقلي فهناك يوجد الحق والباطل » والتأليف العقلي يوجد في العقل فاذًا الحق والباطل يوجدان في العقل

والجواب ان يقال كما ان الشيء يحصل له الوجود بصورته الخاصة .كذلك القوة المدركة يحصل لها الادراك بشبه الشيء المدرَك . فاذًا كما ان الشيء الطبيعي لا يخلو عن الوجود الذي من شأنه ان يكون له بحسب صورته لكنه يجوز ان يخلو عن بعض العوارض او اللواحق كخلو الانسان عن كونه ذا رجلين لا عن كونه انسانًا كذلك القوة المدركة لا تخلو في الادراك عمّا شبهه صورتها لكنه يجوز ان تخلو عن شيء من لواحقه او عوارضه كما مر في الفصل السابق من ان حاسة البصر لا تنخدع في المحسوس الخاص بل في المحسوسات المشتركة التي هي لواحق له وفي المحسوسات بالعرض . وكما ان صورة الحسّ الحاصلة له قصدًا هي شبه المحسوسات الخاصة كذلك صورة العقل هي شبه ماهية الشيء فالعقل اذًا ليس ينخدع في تعقل الماهية كما ان الحس ليس ينخدع في ادراك المحسوسات الخاصة لكنه قد ينخدع في

التاليف او التقسيم باثباته للشيء الذي يعقل ماهيته ما لا يلحقه او ما يقابله لان العقل في حكمه على مثل ذلك كالحس في حكمه على المحسوسات المشتركة او المحسوسات بالعرض ولكن مع رعاية ذلك الفرق الذي اسلفناه في الحق في مب ١٦ ف ٢ وهو ان الباطل يمكن وجوده في العقل لا بمعنى ان ادراك العقل باطلٌ فقط بل بمعنى ان العقل يدرك الباطل كما يدرك الحقّ ايضاً اما الحس فلا يوجد الباطل فيه على انه مدرَكٌ منه كما مرّ في الفصل السابق . لكن لما كان بطلان العقل انما يوجد بالذات في تأليف العقل فقط يجوز وجوده بالعرض ايضاً في فعل العقل الذي به يدرك الماهية من حيث يخالطه تأليف العقل وهذا يمكن ان يكون على نحوين اولاً باثبات العقل حد شيء لآخر كما اذا اثبت حد الدائرة للانسان فيكون حد شيء باطلاً بالنظر الى آخر وثانياً بتأليفه بين اجزاء حدٍ يمتنع ائتلافها معاً فان الحد على هذا الوجه ليس باطلاً بالنظر الى شيء ما فقط بل في نفسه ايضاً كما انه لو وضع هذا الحد وهو: حيوان ناطق ذو اربع : كان مبطلاً فيه لابطاله في تأليفه بقوله : بعض الحيوان الناطق ذو اربع : ولذا فالعقل في ادراك الماهيات البسيطة لا يمكن ان يكون مبطلاً بل اما يكون محقاً او لا يعقل شيئاً البتة

اذاً اجيب على الاوّل بانه لمّا كانت ماهية الشيء هي الموضوع الخاص للعقل فانما يقال في الحقيقة اننا نعقل شيئاً متى رددناه الى الماهية فحكمنا عليه كما يجري في الاقيسة البرهانية المنزهة عن البطلان وهذا معنى قول اوغسطينوس : كل من ينخدع فانه ليس يعقل ما ينخدع فيه : لانه ليس ينخدع احد في فعل من افعال العقل

وعلى الثاني بان العقل مستقيم دائماً بالنسبة الى المبادىء التي لا ينخدع فيها لنفس السبب الذي لاجله لا ينخدع في الماهية لان المبادىء البينة بنفسها هي التي يلزم من معرفة حدودها معرفتها في الحال من طريق ان المحمول يؤخذ في حد الموضوع

الفصل الرابع
هل الحق والباطل متضادان

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الحق والباطل ليسا متضادين لانهما متقابلان تقابل ما هو موجود وما ليس موجوداً لان الحقّ هو ما هو موجود كما قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ٥ وما هو موجود وما ليس موجوداً ليسا متقابلين على طريق المضادة . فاذاً ليس الحق والباطل متضادين

٢ وايضا ان احد المتضادين ليس يوجد في الآخر . والباطل يوجد في الحق فقد قال اوغسطينوس في كتاب المناجاة ٢ ب ١٠ « لو لم يكن التراجيدي تراجيدياً حقاً لما كان هكتوراً كاذباً » . فاذا ليس الحق والباطل متضادين

٣ وايضاً ليس في الله تضادٌ اذ ليس شيء يضادّ الجوهر الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب مدينة الله ١٢ ب ٢ . والباطل مقابل لله لان الوثن يسمَّى في الكتاب كذباً لقوله في ار ٨ : ٥ « تمسكوا بالكذب » اي بالاوثان على ما فسره الشارح . فاذاً ليس الحق والباطل متضادين

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ب ٢٧ حيث جعل الرأي الباطل مضادّاً للراي الحق

والجواب ان يقال ان الحق والباطل متقابلان على طريق المضادّة لا على طريق الايجاب والسلب كما قال بعضٌ ولبيان ذلك يجب ان يُعلم ان السلب لا يثبت شيئاً ولا يعين لنفسه محلاً ولذا يجوز ان يقال على الموجود وعلى اللاموجود كاللاباصر واللاجالس فاما العدم فانه ليس يثبت شيئاً لكنه يعين لنفسه محلاً لانه سلبٌ في المحلّ كما في الالهيات ك ٤ م ٤١ وك ٥ م ٤٧ فان الاعمى لا يقال الا لما من شانه ان يبصر . اما المضادّ فانه يثبت شيئاً ويعين محلاً فان الاسود نوعٌ للّون . والباطل يثبت شيئاً لان الباطل انما يحصل من طريق انه يقال او يُرى ان ما هو معدومٌ موجود

او ان ما هو موجود معدومٌ كما قال الفيلسوف في الألهيات ك ٤ م ٢٧ لانه كما ان الحق يثبت للشيء تصوراً مساوياً كذلك الباطل يثبت للشيء تصوراً غير مساوٍ ومن ذلك يتضح ان الحق والباطل متضادان

اذاً اجيب على الاول بان ما هو موجود في الخارج فهو الحق الخارجي وما هو موجود في تصوُّر الذهن فهو الحق العقلي الذي هو الحق الاوَّليُّ · فالباطل اذاً ما ليس موجوداً في تصوُّر الذهن · وتصور الوجود واللا وجود متضادٌ كما اثبت الفيلسوف في كتاب العبارة ٢ ان قولنا الخير ليس خيراً مضادٌ لقولنا الخير خيرٌ

وعلى الثاني بان الباطل ليس يقوم في الحق المضاد له كما ان الشر ليس يقوم في الخير المضاد له بل في الخير القابل له وانما يعرض ذلك في كليهما لان الحق والخير مضادان للباطل والشر ومساوقان للموجود · فاذاً كما ان كل عدمٍ يقوم في محلٍ هو موجودٌ كذلك كل شرٍّ يقوم في خيرٍ ما وكل باطلٍ يقوم في حقٍّ ما

وعلى الثالث بانه لما كانت المتضادات والمتقابلات على سبيل الملكة والعدم من شأنها ان تكون في شيءٍ واحدٍ بعينه فاذا اعتُبِر الله في نفسه فليس شيءٌ مضاداً له لا باعتبار خيريته ولا باعتبار حقيتهِ لامتناع وجود شيءٍ من الباطل في عقله الا انه يمكن وجود مضادٍ له في تصورنا لان الاعتقاد الباطل في حقه تعالى يضاد الاعتقاد الحق وبهذا الاعتبار تسمى الاوثان بالغرور المقابل للحقية الالهية من حيث ان الاعتقاد الباطل في حق الاوثان مضادٌ للاعتقاد الحق في وحدانية الله

المبحثُ الثامنَ عشرَ

في حيوة الله — وفيه اربعة فصول

لما كان التعقل من شأن الاحياء فبعد النظر في علم الله وعقله يجب النظر في حياته

والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ ايُّ الاشياء من شأنها ان تكون حية — ٢ في ان الحيوة ما هي — ٣ هل الحيوة ملائمة لله — ٤ هل جميع الاشياء حيوةٌ في الله

الفصلُ الأوّلُ

هل من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهران من شأن جميع الاشياء الطبيعية ان تكون حيةً فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١ « ان الحركة كحيوةٍ ما لجميع الموجودات الطبيعية » وجميع الاشياء الطبيعية مشتركة في الحركة فهي اذاً مشتركة في الحيوة

٢ وايضاً ان النبات يتصف بالحيوة من حيث يشتمل في نفسه على مبدإٍ حركة الازدياد والانتقاص . والحركة المكانية هي اكمل واسبق بحسب الطبيعة من حركة الازدياد والانتقاص كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٥٥ و٥٧ فاذاً لما كانت جميع الاجسام الطبيعية مشتملة في انفسها على مبدإٍ ما للحركة المكانية يظهر ان جميع الاجسام الطبيعية حية

٣ وايضاً ان اقل الاجسام الطبيعية كمالاً هي العناصر . وهي تتصف بالحيوة لانه يقال مياهٌ حية . فلأن تكون سائر الاجسام الطبيعية حية اولى بكثير

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٦ « ان النبات حيٌّ بحسب المعنى الاخير للحيوة » ويمكن ان يفهم من ذلك ان النبات في آخر درجة من درجات الحيوة والاجسام الجامدة ادنى من النبات . فاذاً ليس من شانها ان تكون حية

والجواب ان يقال انه من الاشياء التي تحيا حيوةً ظاهرة يمكن معرفة اي الاشياء من شأنها ان تكون حية وايُّها لا . والحيوة الظاهرة انما تلائم الحيوانات فقد قال الفيلسوف في كتاب النبات ب ١ « ان الحيوة ظاهرة في الحيوانات » فاذاً انما يجب تمييز الاحياء من غير الاحياء بحسب ما يقال به للحيوانات انها حية وهو ما فيه تظهر الحيوة اولاً

وتبقى آخراً وانما نقول للحيوان انه يحيا اولاً متى ابتدأ ان يتحرك من نفسه ولا نزال نحكم له بالحيوة ما ظهرت فيه تلك الحركة ومتى لم يكن له حركة من نفسه بل انما يتحرك من غيره فقط يقال له ميتٌ بسبب نقصان الحيوة وبذلك يتضح ان الحي في الحقيقة ما يحرك نفسه نوعاً من الحركة سواء أُخذت الحركة بالحصر كما يقال حركة لفعل شيء ناقص اي موجود بالقوة او بالفساحة كما يقال ايضاً حركة لفعل شيء كامل بحسبما يقال للتعقل والشعور تحركٌ كما في النفس ك ٣ م ٢٨ وهكذا فالاشياء التي تحرك حركةً ما او تفعل فعلاً ما من انفسها يقال لها حية واما الاشياء التي ليس لها بطباعها ان تحرك حركةً ما او تفعل فعلاً ما من انفسها فلا يجوز ان يقال لها حية الا على سبيل التشبيه

اذاً اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام الفيلسوف يحتمل ان يكون المراد به الحركة الاولى اي حركة الاجرام السماوية او الحركة بالعموم وعلى كليهما فانما يقال للحركة انها كحيوة للاجرام الطبيعية تشبيهاً لا حقيقةً لان حركة السماء هي في عالم الطبائع الجسمانية كحركة القلب في الحيوان التي بها تحفظ الحيوة . وكذا ايضاً كل حركة طبيعية فهي بالنظر الى الموجودات الطبيعية كشبهٍ ما للفعل الحيوي وعلى هذا فلو كان العالم الجسماني كله حيواناً واحداً بحيث يكون متحركاً عن محرّك داخل كما قال بعض للزم كون الحركة حيوة لجميع الاجسام الطبيعية

وعلى الثاني بان التحرك ليس يلائم الاجسام الثقيلة والخفيفة الا بحسب كونها مفارقةً لحالها الطبيعية كما اذا كانت مفارقةً لحيزها الخاص لانها متى كانت في حيزها الخاص والطبيعي تسكن . اما النبات وسائر الاشياء الحية فتتحرك بحركة حيوية بحسب كونها في حالها الطبيعية لا بقربها اليها او بعدها عنها بل هي ببعدها عن هذه الحركة تبعد عن حالها الطبيعية وايضاً فان الاجسام الثقيلة والخفيفة تحرك من محرك خارج اما مولّدٍ يفيد الصورة او مزيلٍ لما يمنع كما في الطبيعيات ك ٨ م ١٢ وهكذا فهي لا

تحرك انفسها كالاجسام الحية

وعلى الثاني بانه يقال للمياه حية اذا كانت ذات جري متصل لان المياه الراكدة التي ليست متصلة بمصدر جارٍ جريًا متصلاً يقال لها ميتة كمياه الحياض والبحيرات وهذا يقال على سبيل التشبيه لانها من حيث تُرى كانها تحرك نفسها يحصل لها شبه الحيوة لكنها ليس لها حقيقة الحيوة لعدم حصولها على هذه الحركة من انفسها بل من العلة المولدة لها كما يعرض في حركة غيرها من الاجسام الثقيلة والخفيفة

الفصلُ الثّاني

هل الحيوة فعلٌ ما

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الحيوة فعل ما لان شيئًا ليس يُقسم الّا الى ما يجانسه · والحيوة تقسم الى بعض الافعال كما يتضح من الفيلسوف في النفس ك ٢ م ١٣ حيث قسم الحيوة الى اربعة اقسام الاغتذاء والشعور والتحرك بحسب المكان والتعقل · فالحيوة اذًا فعلٌ ما

٢ وايضاً ان الحيوة العملية يقال انها مغايرة للحيوة النظرية والنظريون لا يختلفون عن العمليين الا ببعض الافعال فالحيوة اذًا فعلٌ ما

٣ وايضاً ان معرفة الله فعل ما وهذه هي الحيوة كما يتضح من قول يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحق وحدك » فالحيوة اذًا فعلٌ ما

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في النفس ك ٢ م ٣٧ « الحيوة في الاحيـاء عين الوجود »

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي انما يدرك خاصةً ماهية الشيء على انها موضوعه الخاص يستفيد من الحس الذي موضوعاته الخاصة هي العوارض الخارجة كما يتضح من المبحث الآنف ف ٣ وهذا هو السبب في اننا من الظواهر الخارجة في شيء نتوصل الى ادراك ماهيته ولما كنا انما نسمّي شيئاً على حسبما ندركه كما يتضح مما مرّ في مب ١٣

ف ١ كانت الاسماء توضع في الاغلب من الخواص الخارجة للدلالة على ماهيات الاشياء ومن ثم كانت هذه الاسماء تارةً تدل حقيقة على ماهيات الاشياء الموضوعة بالاصالة للدلالة عليها وتارةً تدل مجازاً على الخواص الموضوعة منها كما يتضح ان اسم الجسم موضوع للدلالة على جنس من الجوهر من كونه ذا ابعادٍ ثلاثة ولذا فقد يؤتى في بعض الاحيان باسم الجسم للدلالة على الابعاد الثلاثة من حيث يُعتبر الجسم نوعاً للكم فكذا اذاً يجب ان يقال في الحيوة ايضاً لان اسم الحيوة ماخوذٌ من بعض ظواهر الشيء الخارجة وهو تحريكه نفسه لكنه ليس موضوعاً للدلالة على ذلك بل للدلالة على الجوهر الذي يلائمه بحسب طبعه ان يحرك نفسه او يفعل فعلاً ما من نفسه وعلى هذا فليس ان يحيا سوى ان يوجد في هذه الطبيعة والحيوة تدل على ذلك لكن بالمواطأة كما ان الركض يدل على ان يركض بالمواطأة فالحيُّ اذاً ليس محمولاً عرضياً بل جوهرياً ومع ذلك فقد تطلق الحيوة في بعض الاحيان مجازاً على افعال الحيوة المأخوذ منها اسم الحيوة كقول الفيلسوف في الخلقيات ك ٩ ب ٩ «ان الحيوة بالاصالة هي الشعور او التعقل»

اذاً اجيب على الاول بان الفيلسوف قد اراد هناك بالحيوة فعل الحيوة او يقال بالاولى ان الشعور والتعقل ونحوهما تطلق تارةً على بعض الافعال وتارة على نفس وجود الفواعل لتلك الافعال ففي الخلقيات ك ٩ «ان الحيوة هي الشعور والتعقل» اي الحصول على طبيعة حساسة وعاقلة وبهذا الاعتبار قسم الفيلسوف الحيوة الى تلك الاقسام الاربعة لان اجناس الاحياء في هذه الاكوان السافلة اربعة منها ما من طبعه الاغتذاء وما يلحقه من النمو والتوليد فقط · ومنها ما من طبعه ذلك مع الشعور ايضاً كما هو واضح في الحيوانات الغير المتحركة كالاصداف · ومنها ما من طبعه فوق ذلك تحريك نفسه بحسب المكان كالحيوانات الكاملة مثل ذوات الاربع والطير ونحوها · ومنها ما من طبعه فوق ذلك التعقل كالاناسي

وعلى الثاني بانه يقال افعال الحيوة للافعال التي مبادئها في نفس الفواعل بحيث تبعث انفسها على هذه الافعال وقد يعرض لبعض الافعال ان يكون لها في الناس لا مبادئ طبيعية فقط كالقُوَى الطبيعية بل اشياء زائدة على ذلك ايضاً كالملكات التي تميل بهم الى بعض اجناس من الافعال بما يشبه ان يكون ميلاً طبيعياً وتجعل ان تكون تلك الافعال لذيذة . ومن ذلك يقال على نحو من انحاء التشبيه ان ذلك الفعل الذي يلذ به الانسان ويميل اليه ويدأب عليه ويوجه اليه حيـاته يقال له حيوة الانسان ومن ثمَّ يقال لبعضٍ انهم ذوو حيوةٍ شهوانية ولبعضٍ انهم ذوو حيوةٍ محمودة وبهذا الوجه تمتاز الحيوة النظرية عن العملية وبه ايضاً يقال لمعرفة الله انها الحيوة الابدية . وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الثالثُ

هل الحيوة ملائمة لله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الحيوة ليست ملائمةً لله لانه يقـال لبعض الاشياء انها حية من حيث انها تحرك انفسها كما مرَّ في الفصل السالف . والله ليس يلائمه ان يتحرك . فاذاً ليس يلائمه ان يكون حياً

وايضاً كل ما يحيا فيجب ان يكون فيهِ مبدأٌ للحيوة ولذا قيل في كتاب النفس ٢ م ٣١ ان النفس هي « علة الجسم الحي ومبدؤه » والله ليس له مبدأٌ . فاذاً ليس يلائمه ان يكون حياً

٣ وايضاً ان مبدأ الحيوة في الاحياء التي عندنا هو النفس النامية التي ليس لها وجود الاَّ في الجسمانيات . فاذاً ليس يلائم غير الجسمانيات ان تكون حيَّة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ٣ « يرنم قلبي وجسمي للاله الحي »

والجواب ان يقال ان الحيوة موجودة في الله بغاية معناها الحقيقي ولبيان ذلك يجب اعتبار انه لما كان يقال لبعض الاشياء انها حيَّة من حيث انها تفعل من انفسها وليس

كانها محركة من غيرها فكلما كان هذا الامر اكمل ملاءمة لشيء كانت الحيوة فيه اكمل. على ان في المحركات والمتحركات ثلاثة امور مترتبة لان الغاية تحرك الفاعل اولاً والفاعل الاصيل ما يفعل بصورته وهو قد يفعل احياناً بآلةٍ لا تفعل بقوة صورتها بل بقوة الفاعل الاصيل وهي انما ثانيا اجراء الفعل فقط. فاذاً من الاشياء ما يحرك نفسه من غير نظرٍ الى الصورة او الغاية المركوزة فيه من الطبيعة بل بالنظر الى اجراء الحركة فقط اما الصورة التي بها يفعل والغاية التي لاجلها يفعل فمعينتان له من الطبيعة وهذا كالنبات الذي يحرك نفسه بحسب الصورة المركوزة فيه من الطبيعة من غير ما نظرٍ الّا الى اجراء الحركة بحسب الازدياد والانتقاص ومنها ما يحرك نفسه ليس بالنظر الى اجراء الفعل فقط بل وبالنظر الى الصورة التي هي مبدأ الحركة والتي يكتسبها بنفسه وهذا كالحيوانات التي مبدأ حركتها هي الصورة التي ليست مركوزة فيها من الطبيعة بل مكتسبة بالحس ولذا فكلما كان لها حس اكمل كانت تحرك نفسها على وجهٍ اكمل لان ما ليس له الّا حاسّة اللمس فقط فهو يحرك نفسه بحركة الانبساط والانقباض فقط كالاصداف التي تفوق قليلاً حركة النبات. اما ما له قوة حسية كاملة ليس على ادراك ما يلاصقه ويماسّه فقط بل على ادراك ما هو بعيد عنه ايضاً فانه يحرك نفسه الى بعيد بحركة تدريجية. غير ان هذه الحيوانات وان استفادت بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة لكنها لا تعين لذاتها بانفسها غاية فعلها او حركتها بل ان هذه الغاية مركوزة فيها من الطبع الذي بغريزته تتحرك الى فعل شيء بالصورة المدركة بالحس ولذا كان فوق هذه الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر ايضاً الى الغاية التي يعينها لنفسه وهذا لا يتم الّا بالعقل الذي من شانه ان يعرف المطابقة بين الغاية والمغيا ويسوق احدهما الى الآخر ومن ثمّ كانت حيوة الموجودات الناطقة اكمل وجهاً لانها اكمل تحريكاً لانفسها ودليل ذلك ان في انسان واحد بعينه تحرك القوة العقلية القوى الحسية والقوى الحسية تحرك بامرها الآلات

التي تجري الحركة كما نشاهد ايضاً في الصناعات ان صناعة ركوب البحر اي الملاحة تأمر صناعة بناء السفينة وهذه تأمر صناعة الاجراء فقط في إعداد المادة على ان عقلنا وان حرك نفسه نحو بعض الاشياء الا ان منها ما هو معين له من الطبيعة كالمبادىء الأُوَل التي يمتنع تغيره بالنسبة اليها والغاية القصوى التي يمتنع عدم ارادته لها . فاذاً وان كان يحرك نفسه بالنظر الى بعض الاشياء لكنه بالنظر الى بعض آخر يجب ان يتحرك من غيره . فاذاً ما كان طبعه نفس تعقله وليس ما هو مطبوعٌ عليه معيناً له من غيره فهذا هو البالغ الدرجة العليا من الحيوة . وهذا هو الله . فالحيوة اذاً موجودة فيه على غاية الكمال ولذا بعد ان اوضح الفيلسوف في الالهيات ك ١٥ م ٥ ان الله عاقل انتج انّ له حيوة بالغةً غاية الكمال ودائمة لان عقله بالغ غاية الكمال ودائم الوجود بالفعل

اذاً اجيب على الاول بان الفعل فعلان على ما في الالهيات ك ٩ م ١٦ احدهما ما يتعدى الى موضوع خارج كالتسخين والقطع والثاني ما يستقر في نفس الفاعل كالتعقل والشعور والارادة والفرق بينهما ان الفعل الاول ليس كمال الفاعل المحرك بل كمال المتحرك والفعل الثاني هو كمال الفاعل فاذاً لكون الحركة هي فعل المتحرك يقال للفعل الثاني من حيث هو فعل الفاعل حركة على سبيل التشبيه لانه كما ان الحركة هي فعل المتحرك كذلك هذا الفعل هو فعل الفاعل وان تكن الحركة فعل شيءٍ ناقص اي موجود بالقوة وفعل الفاعل فعل شيءٍ كامل اي موجود بالفعل كما في كتاب النفس ٣ م ٢٨ فاذاً كما يقال للتعقل حركة يقال لما يتعقل نفسه انه يحرك نفسه وبهذا المعنى ايضاً اثبت افلاطون ان الله يحرك نفسه لا بمعنى الحركة التي هي فعل شيءٍ ناقص

وعلى الثاني بان الله كما هو نفس وجوده ونفس تعقله كذلك هو نفس حياته ولذا فهو حيٌّ من دون ان يكون لحياته مبدأ

وعلى الثالث بان الحياة في هذه الاكوان السافلة مقبولة في طبيعة فاسدة تفتقر في حفظ النوع الى التولد وفي حفظ الشخص الى الغذاء ولهذا ليس يوجد في هذه الاكوان السافلة حيوة من دون نفس نامية ولا كذلك الامر في الاشياء الغير الفاسدة

الفصلُ الرَّابعُ

هل جميع الاشياء حيوة في الله

يتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس جميع الاشيـاء حيوةً في الله ففي اع ١٧ : ٢٨ «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» وليس جميع الاشيـاء حركةً في الله . فاذًا ليس جميع الاشياء حيوةً فيه

٢ وايضاً ان جميع الاشياء موجودة في الله وجودها في المثال الاول . والمتمثلات يجب ان تكون مطابقةً للمثال . فاذًا لما لم تكن جميع الاشياء حيّةً في انفسها يظهر ان ليس جميع الاشياء حيوة في الله

٣ وايضاً ان الجوهر الحي افضل من كل جوهر غير حيّ كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب ٢٩ فلو كـان ما ليس حياً في نفسه حيوة في الله لكان وجوده في الله احق من وجوده في نفسه في ما يظهر وهذا باطلٌ في ما يظهر لوجوده في نفسه بالفعل وفي الله بالقوة

٤ وايضاً كما يعلم الله الخيرات وما يحدث في زمان ما كذلك يعلم الشرور وما يقدر على إحداثه ولن يحدث ابدًا فلو كانت جميع الاشياء حيوة في الله من حيث هي معلومة منه لكانت الشرور ايضاً وما لن يحدث ابدًا حيوة في الله في ما يظهر من حيث انها معلومة منه وهذا باطلٌ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١ : ٤ «ما كُوِّن كان حيوة فيه» وجميع الاشياء ما خلا الله مكوَّنة . فاذًا جميع الاشياء حيوة في الله

والجواب ان يقال ان حيوة الله هي عين تعقله كما تقدم في الفصل السابق . والعقل

والمعقول والتعقل شيءٌ واحدٌ بعينه في الله . فاذًا مهما يوجد في الله على انه معقول فهو عين حياته . فاذًا لما كانت جميع الاشياء المبدعة من الله موجودة فيه على انها معقولة يلزم ان جميع الاشياء فيه عين الحيوة الالهية

اذًا اجيب على الاول بان المخلوقات يقال انها موجودة في الله على ضربين اولاً من حيث انها واقعةٌ تحت قدرته ومستحفظةٌ بها كما نقول لما في مقدورنا انه موجود فينا وبهذا الاعتبار يقال للمخلوقات انها موجودة في الله بحسبما هي في طبائعها الخاصة ايضاً وعلى هذا المعنى يجب حمل قول الرسول « فيه نحيا ونتحرك ونوجد » لان الله هو ايضاً علة حياتنا ووجودنا وتحركنا . وثانياً يقال ان الاشياء موجودة في الله على طريقة وجود الشيء في العارف وهي بهذا الاعتبار موجودة في الله بحقائقها الخاصة التي ليست في الله مغايرة لذاته . فالاشياء اذًا باعتبار وجودها في الله على هذا الوجه هي عين ذاته ولما كانت الذات الالهية حيوةً وليست حركةً كانت الاشياء على هذه الطريقة من الكلام ليست في الله حركةً بل حيوةً

وعلى الثاني بان المتمثلات انما يجب مطابقتها للمثال في حقيقة الصورة لا في كيفية الوجود لجواز ان تختلف كيفية وجود الصورة في المثال والمتمثل كما ان صورة البيت لها في عقل الصانع وجودٌ مجردٌ عن المادة ومعقولٌ وفي البيت الخارج عن العقل وجودٌ ماديٌ ومحسوسٌ فكذا اذن حقائق الاشياء التي ليست حية في انفسها هي في العقل الالهي حيوة لان لها في العقل الالهي وجوداً الهياً

وعلى الثالث بانه لو لم يكن من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة بل الصورة فقط لكان وجود الاشياء الطبيعية بمُثُلها في العقل الالهي احق من وجودها في انفسها من كل وجه ولذا قال افلاطون ان الانسان المجرد كان انساناً حقاً اما الانسان المادّي فانسان بالمشاركة . لكن لما كان من حقيقة الاشياء الطبيعية المادة يجب ان يقال ان للاشياء مطلقاً في العقل الالهي وجوداً احق من وجودها في ذواتها لان لها في العقل

الالهي وجوداً غير مخلوق وفي ذواتها وجوداً مخلوقاً . اما وجودها على وجه الخصوص كالانسان او الفرس فهو في طباعها الخاص احق منه في العقل الالهي لان الوجود المادي من حقيقة الانسان وهو غير حاصلٍ لها في العقل الالهي كما ان للبيت في عقل الصانع وجوداً اشرف من وجوده في المادة الّا ان البيت الذي في المادة يقال باحق من البيت الذي في العقل لان ذاك بيتٌ بالفعل وهذا بيتٌ بالقوة

وعلى الرابع بان الشرور وان تكن موجودة في علم الله من حيث انها مندرجةٌ تحت علمه لكنها ليست موجودة في الله على انها مخلوقة او محفوظة منه ولا على ان لها فيه حقيقة خاصة لانه انما يعلمها بحقائق الخيرات . فاذاً لا يجوز ان يقال ان الشرور حيوةٌ في الله . اما ما ليس يوجد في زمان ما فقد يمكن ان يقال انه حيوة في الله بحسب كون المراد بالحيوة التعقل فقط من حيث انها تعقل من الله لا بحسب كون المراد بالحيوة مبدأ الفعل

المبحثُ التاسع عشرَ

في ارادة الله — وفيه اثنا عشر فصلاً

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بالعلم الالهي ينبغي ان نبحث في ما يتعلق بالارادة الالهية وسنبحث اولاً في ارادة الله ثمّ في ما يتعلق بالارادة مطلقاً ثم في ما يتعلق بالعقل بالنسبة الى الارادة . اما الارادة فالبحث فيها يدور على اثنتي عشرة مسئلة — ١ هل يوجد في الله ارادة — ٢ هل يريد الله غيره — ٣ هل كل ما يريده الله فانهُ يريده بالضرورة — ٤ هل ارادة الله هي علة الاشياء — ٥ هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلةٍ ما — ٦ هل تتم الارادة الالهية دائماً — ٧ هل ارادة الله متغيرة — ٨ هل توجب ارادة الله المرادات — ٩ هل يريد الله الشرور — ١٠ هل الله ذو اختيار — ١١ هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله — ١٢ هل يصح ان يجعل للارادة الالهية خمسة دلائل

الفصلُ الاوَّلُ

هل يوجد في الله ارادة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس في الله ارادة لان موضوع الارادة هو الغاية والخير. وليس يجوز جعل غاية لله. فاذًا ليس في الله ارادة

٢ وايضاً ان الارادة ضربٌ من الشهوة. ولما كانت الشهوة تتعلق بامرٍ غير مُحرَز فهي تدل على نقص والنقص ليس يليق بالله. فاذًا ليس في الله ارادة

٣ وايضاً ان الارادة محرّكٌ متحرّكٌ كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ م ٥٤ والله هو المحرّك الاول الغير المتحرك كما هو مثبتٌ في الطبيعيات ك ٨ م ٤٩ فاذًا ليس في الله ارادة.

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٢: ٢ «لتختبروا ما مشيئة الله»

والجواب ان يقال انه يوجد في الله ارادة كما يوجد فيه عقلٌ لان الارادة تتبع العقل لانه كما ان الشيء الطبيعي له وجودٌ بالفعل بصورته كذلك العقل عاقل بالفعل بصورته المعقولة. وكل شيء هو من النسبة الى صورته الطبيعية بحيث انه متى لم يكن حاصلاً عليها يميل اليها ومتى حصل عليها يسكن فيها وكذا الحال في كل كمال طبيعي مما هو خير الطبيعة. وهذه النسبة الى الخير تسمّى في ما خلا عن المعرفة شوقاً طبيعياً. فاذًا الطبيعة العقلية ايضاً لها الى الخير المتصوَّر بالصورة المعقولة مثل هذه النسبة اي بحيث انها متى حصلت عليه تسكن فيه ومتى لم تكن حاصلةً عليه تروده وكلا الامرين من شأن الارادة فاذًا الارادة موجودة في كل ذي عقل كوجود الشهوة الحيوانيـة في كل ذي حس وهكذا يجب ان يكون في الله ارادة لان فيه عقلاً وكما ان تعقله هو عين وجوده كذلك وجوده ايضاً هو عين ارادته

اذًا اجيب على الاول بانه وان لم يكن شيءٌ غير الله غايةً له لكنه هو غاية لجميع الاشياء المبدعة منه وذلك بذاته لكونه خيراً بذاته كما مرَّ بيانه في مب ١٦ ف ٣ لِمَا أنَّ

الغاية تتضمن حقيقة الخير

وعلى الثاني بان الاردة فينا من قبيل القوة الشهوانية التي وان كانت تسمَّى من الاشتهاء لكنها ليس ينحصر فعلها في اشتهاء ما ليست حاصلة عليه بل انها تحب ايضاً ما هي حاصلة عليه وتلذ به وبهذا الاعتبار تجعل في الله الارادة الحاصلة ابداً على الخير الذي هو موضوعها لعدم مغايرتها له ذاتاً كما مرَّ في جرم الفصل

على الثالث بان الارادة التي موضوعها الاصيل هو الخير الخارج عنها يجب ان تكون متحركة من غيرها لكن موضوع ارادة الله هو خيريته التي هي عين ذاته فاذاً لكون ارادة الله هي عين ذاته فهي لا تتحرك من غيرها بل من نفسها فقط على حسبما يقال للتعقل والارادة حركة وبهذا المعنى قال افلاطون ان المحرك الاول يحرك نفسه كما مرَّ

الفصلُ الثّاني

هل يريد الله غيره

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يريد غيره لان ارادته عين وجوده . والله ليس مغايراً لذاته . فاذاً ليس يريد غيره

٢ وايضاً ان المراد يحرك المريد كما ان المشتهى يحرك الشهوة كما في كتاب النفس ٣ م ٥٤ . فاذاً لو اراد الله شيئاً غيره لكانت ارادته تتحرك من شيء آخر وانه محال

٣ وايضاً اي مريدٍ يكفيه مرادٌ ما فهو ليس يطلب شيئاً خارجاً عنه . والله تكفيه خيريته وارادته تشبع منها . فاذاً ليس يريد شيئاً غيره

٤ وايضاً ان فعل الارادة يتكثر بكثرة المرادات فلو كان الله يريد نفسه وغيره لكان فعل ارادته متكثراً وكذا وجوده ايضاً اذ هو عين ارادته وهذا مستحيلٌ . فاذاً ليس يريد غيره

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تسا ٤: ٣ «ان ارادة الله انما هي تقديس

انفسكم »

والجواب ان يقال ان الله ليس يريد نفسه فقط بل غيره ايضاً وهذا بينٌ من المشابهة التي اسلفناها قريباً لان الشيء الطبيعي ليس يميل طبعاً الى خيره الخاص حتى يحرزه متى لم يكن حاصلاً عليه او يسكن فيه عند حصوله عليه فقط بل حتى يفيضه ايضاً على غيره ما امكن ولذلك نرى ان كل فاعل من حيث انه موجود بالفعل وكامل يفعل ما يشبهه ولذا كان من شأن الخيرية ايضاً ان يُسهِم الواحد غيره في الخير الذي له على قدر الطاقة وهذا بالخصوص من شأن الخيرية الالهية الصادر عنهـا بشبهٍ ما كل كمال . فاذاً اذا كانت الاشياء الطبيعية من حيث انها كاملة تُسهِم غيرها في خيرها فاولى بكثيرٍ ان يكون من شأن الخيرية الالهية ان تُسهِم غيرها في خيرها بشبهٍ ما على قدر الاستطاعة . فاذاً الله يريد نفسه وغيره لكنه يريد نفسه على انه غاية وغيره على انه مغياً من حيث يليق بالخيرية الالهية ان يشترك فيها غيرها ايضاً

اذاً اجيب على الاول بانه وان كانت ارادة الله في الحقيقة نفس وجوده الا ان بينهما فرقاً اعتبارياً بحسب اختلاف وجه تعقلهما والتعبير عنهما كما يتضح مما مرَّ في مب١٣ ف٤ لان قولي الله موجودٌ لايفيد نسبة الى شيء كما يفيد ذلك قولي الله يريد ولذا فهو وان لم يكن شيئاً مغايراً لذاته لكنه يريد شيئاً مغايراً لذاته

وعلى الثاني بان الباعث على ارادة ما نريده لغاية قائمٌ كله بالغاية وهذا ما يحرك الارادة ويظهر ذلك على الاخص في ما نريده لغاية فقط لان من يريد ان يشرب شراباً مراً فلا يريد فيه الا الصحة وهذا وحده ما يحرك ارادته وليس الشأن كذلك في من يشرب الشراب الحلو الذي ليس يريده شاربه لاجل الصحة فقط بل قد يمكن ان يريده لذاته ايضاً . فاذاً لما كان الله لا يريد غيره الا لغاية وهي خيريته كما مرَّ في الفصل السابق ليس يلزم ان يحرك ارادته شيءٌ غير خيريته وهكذا كما انه يعقل غيره بتعقله ذاته كذلك يريد غيره بارادته خيريته

وعلى الثالث بان كون خيرية الله كافية لارادته لا يستلزم انه لا يريد شيئاً آخر بل انه لا يريد شيئاً آخر الا باعتبار خيريته كما ان العقل الالهي ايضاً وان كان مستكملاً بمعرفته الذات الالهية لكنه يعرف فيها غيرها

وعلى الرابع بانه كما ان التعقل الالهي واحدٌ لانه ليس يرى الكثير الا في واحد كذلك الارادة الالهية واحدة وبسيطة لانها لا تريد الكثير الا بواحد وهو خيريته تعالى

الفصلُ الثالثُ

هل كل ما يريده الله فانهُ يريده بالضرورة

يتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان كل ما يريده الله فانه يريده بالضرورة لان كل ازلي ضروريٌّ . وكل ما يريده الله فانه يريده منذ الازل والّا لكانت ارادته متغيرة . فاذاً كل ما يريده فانه يريده بالضرورة

٢ وايضاً ان الله يريد غيره من حيث انه يريد خيريته . وهو يريد خيريته بالضرورة فاذاً يريد غيره بالضرورة

٣ وايضاً كل ما هو طبيعي لله فهو ضروري لان الله واجب الوجود لذاته ومبدأ كل وجوب كما مرّ بيانه في مب ٢ ف ٣ وارادته لكل ما يريده طبيعية له اذ لا يجوز ان يكون فيه شيءٌ غير طبيعي كما في الالهيات ك ٥ م ٦ . فاذاً كل ما يريده فانه يريده بالضرورة

٤ وايضاً ان لا وجوب الوجود وامكان اللاوجود سيّان فاذا لم تكن ارادته شيئاً مما يريده واجبة كان ممكناً ان لا يريده وان يريد ما ليس يريده فاذاً تكون الارادة الالهية حادثةً بالنظر الى كلا الامرين وهكذا تكون ناقصة لان كل حادثٍ ناقص ومتغير

٥ وايضاً ما الى طرفين فليس يحصل عنه فعلٌ ما لم يترجح الى واحدٍ من شيءٍ آخر كما قال الشارح في الطبيعيات ك ٢ م ٤٨ فلو كانت ارادة الله في بعض الاشياء الى طرفين للزم ان تترجح الى المعلول من آخر وهكذا يكون لها علة متقدمة عليها

٦ وايضاً كل ما يعلمه الله فإنه يعلمه بالضرورة . وكما ان علم الله عين ذاته كذلك ارادته . فاذاً كل ما يريده الله فانه يريده بالضرورة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ١ : ١١ « من يعمل كل شيء بحسب مشورة ارادته » وما نعمله بحسب مشورة الارادة فلسنا نريده بالضرورة . فاذاً ليس كل ما يريده الله فانه يريده بالضرورة

والجواب ان يقال ان شيئاً يقال له ضروريٌّ على ضربين مطلقاً وفرضاً فيحكم على شيء انه ضروري مطلقاً من نسبة الحدود كأن يكون المحمول واقعاً في حد الموضوع كضرورة كون الانسان حيواناً او كأن يكون الموضوع داخلاً في حقيقة المحمول كضرورة كون العدد وتراً او شفعاً وليس كذلك ضرورة كون سقراط جالساً فهو اذاً ليس ضرورياً بالاطلاق بل يمكن ان يقال له ضروريٌّ بالفرض لانه اذا فُرِض كونه جالساً فمن الضرورة ان يكون جالساً حالَ جلوسه . فاذاً لابد في المرادات الالهية من اعتبار ان كون الله يريد شيئاً ضروري مطلقاً لكن هذا لا يصدق في جميع ما يريده لان ارادة الله لها نسبة ضرورية الى خيريته التي هي موضوعها الخاص ولذا كان الله يريد خيريته بالضرورة كما ان ارادتنا ايضاً تريد السعادة بالضرورة كما ان لكل قوة غيرها ايضاً نسبة ضرورية الى موضوعها الخاص والاصيل كنسبة البصر الى اللون لان من حقيقته ان يتوجه اليه اما غير الله فانما يريده الله من حيث يتوجه الى خيريته على انها غايته على اننا متى اردنا الغاية فلا نريد المغيَّا بالضرورة الا اذا كان بحيث يتوقف عليه وجود الغاية كارادتنا الطعام متى اردنا حفظ الحيوة والسفينة متى اردنا الإبحار اما ما ليس يتوقف عليه الغاية فلا نريده بالضرورة كارادتنا فرساً للسير لجواز ان نسير بدونه وقس على ذلك غيره . فاذاً لما كانت خيرية الله كاملة وليس يتوقف وجودها على غيرها اذ ليس يزيدها غيرها شيئاً من الكمال يلزم ان ارادته غيرَهُ ليست ضرورية مطلقاً وهي مع ذلك ضرورية فرضاً لانه متى فُرِضَ

انه يريد يمتنع ان لا يريد لامتناع تغيُّر ارادته

اذًا اجيب على الاول بان ارادة الله منذ الازل كلَّ ما يريده لا تستلزم ضرورةَ ارادتهِ اياه الا فرضاً

وعلى الثاني بان الله وان اراد خيريته بالضرورة لكنه لا يريد بالضرورة ما يريده لاجل خيريته لعدم توقف وجودها على غيرها

وعلى الثالث بان ارادة الله لشيء مما لا يريده بالضرورة ليست طبيعية له ولكنها ليست ايضاً غير طبيعية له او مضادة لطبعه بل اختيارية

وعلى الرابع بانه قد يكون لعلةٍ واجبة نسبةٌ غير واجبة الى بعض المعلولات لمكان نقص المعلول لا العلة كما ان لقوة الشمس نسبة غير واجبة الى بعض ما يحدث هنا بالامكان لا لمكان نقص قوة الشمس بل لمكان نقص المعلول الصادر عن العلة صدوراً غير واجب وكذا كون الله يريد لا بالضرورة شيئاً مماً يريده ليس يعرض عن نقص الارادة الالهية بل عن النقص الذي يلائم المراد بحسب حقيقتهِ اي لكونهِ بحيث لا يتوقَّف عليه كمال الخيرية الالهية وهذا النقص يلحق كل خير مخلوق

وعلى الخامس بان العلة الحائة لذاتها يجب ترجيحها الى المعلول من شيءٍ خارجٍ اما الارادة الالهية الواجبة لذاتها فهي ترجح ذاتها الى المراد الذي لها اليه نسبة غير واجبة

وعلى السادس بانه كما ان الوجود الالهي واجبٌ في ذاته كذلك الارادة الالهية والعلم الالهي . والعلمُ الالهيُّ له نسبة ضرورية الى المعلومات وليس للارادة نسبة ضرورية الى المرادات وذلك لان العلم يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في العالم والارادة تتعلق بها بحسب وجودها في انفسها . فاذًا لما كان جميع ما عدا الله له وجودٌ ضروريٌّ بحسب كونه في الله واما بحسب كونه في نفسه فليس له ضرورة مطلقة بحيث يكون واجباً لذاته كان كل ما يعلمه الله فانه يعلمه بالضرورة وليس كل ما

يريده فانه يريده بالضرورة

الفصل الرّابع

هل ارادة الله هي علة الاشياء

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ارادة الله ليست علة الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ مقا١ « كما ان شمسنا تنير كل ما يقبل الاشتراك في نورها بغير قياسٍ او انتخاب بل بوجودها كذلك الخير الالهي ايضاً يفيض بذاته اشعة خيريته على جميع الموجودات » وكل ما يَفعل بالارادة فانه يَفعل عن قياسٍ وانتخاب . فالله اذاً ليس يفعل بالارادة . فاذاً ليست الارادة الالهية علة الاشياء

٢ وايضاً ما بالذات فهو الاوّل في كل رتبة كما ان الاول في رتبة ذوات النار ما هو نار بالذات . والله هو الفاعل الاوّل . فاذاً هو فاعل بذاته التي هي طبعه . فاذاً يفعل بالطبع لا بالارادة . فاذاً ليست الارادة الالهية علة الاشياء

٣ وايضاً كل ما كان علة لشيءٍ بوجوده على حال كذا فهو علة بالطبع لا بالارادة فان النار هي علة التسخين لكونها حارة واما البنّاء فهو علة البيت لانه يريد ان يصنعه وقد قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ ب ٣٢ « انما نحن موجودون لان الله خير » فاذاً الله انما هو علة الاشياء بطبعه لا بارادته

٤ وايضاً ان الشيء الواحد يعلَّل بعلة واحدة وقد مرَّ في مب ١٤ ف ٨ ان المخلوقات معلَّلة بعلم الله . فاذاً ليس يجب تعليل الاشياء بارادته

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢٦ « كيف يبقى شيءٌ لم تُرِدْهُ »

والجواب ان يقال لا بدَّ من القول بان ارادة الله هي علة الاشياء وان الله يفعل بارادته لا بضرورة طبعه خلافاً لبعضٍ ويمكن تحقيق ذلك من ثلاثة اوجه — اما اولاً فمن ترتيب العلل الفاعلة لانه لما كان العقل والطبع انما يفعلان لغاية كما اثبته الفيلسوف في الطبيعيات ك٢ م ٤٩ فلا بد ان يتعين للفاعل الطبيعي الغاية والوسائط

اللازمة لها من عقل اعلى كما يتعين للسهم الغرض والحركة من الرامي . فاذًا لا بد ان يكون الفاعل العقليُّ والاراديُّ متقدماً على الفاعل الطبعي . فاذًا لا بدَّ ان يكون فعل الله بالعقــل والارادة لكونه الاوَّل في رتبة العلل الفاعلة — واماَّ ثانيًا فمن حقيقة الفاعل الطبعي الذي من شأنه ان يصدر مفعولاً واحدًا لان الطبيعة تفعل على وتيرةٍ واحدة بعينها ما لم يمنعها مانع وذلك لانها تفعل من حيث هي كذا فما دامت كذا لا تفعل الاَّ كذا لان لكل فاعل طبعيٍّ وجودًا محدودًا . فاذًا لمَّا لم يكن الوجود الالهي محدودًا بل مشتملاً في ذاته على كل كمال الوجود امتنع ان يكون فعله بضرورة الطبع الاَّ اذا أثَّر شيئًا غير محدود وغير متناهٍ في الوجود وهذا مستحيل كما يتضح ممَّا مرَّ في مب ٧ ف ٢ . فهو اذًا ليس يفعل بضرورة الطبع بل الآثار المحدودة تصدر عن كماله الغير المتناهي بحسب تعيين ارادته وعقلهِ — واماَّ ثالثًا فمن نسبة المعلولات الى العلة فان المعلولات انما تصدر عن العلة الفاعلة بحسب وجودها السابق فيها لان كل فاعل يفعل ما يشبهه ووجود المعلولات السابق في العلة انما يكون بحسب حال العلة فاذًا لما كان وجود الله هو عين تعقلهِ كانت معلولاته موجودة سابقًا فيه بالطريقة المعقولة وتصدر عنه بالطريقة المعقولة فاذًا بطريق الارادة لان ميله الى فعل ما يُتصوَّر في عقله من شأن الارادة . فاذًا ارادة الله هي علة الاشياء

اذًا اجيب على الاوَّل بان ديونيسيوس لم يقصد بذلك الكلام نفي الانتخاب عن الله مطلقًا بل من وجهٍ اي من حيث ان الله ليس يشرك في خيريته بعض الاشياء فقط بل جميعها اي باعتبار تضمن الانتخاب معنى الانتقاء

وعلى الثاني بانه لمَّا كانت ذات الله هي نفس تعقله وارادته فكونهُ يفعــل بذاته يستلزم ان يفعل بطريق العقل والارادة

وعلى الثالث بان الخير هو موضوع الارادة فاذًا انما يقال « انما نحن موجودون لان الله خيرٌ » من حيث ان خيرية الله هي الباعث له على ارادة جميع ما عداه كما

مرَّ قريباً في الفصل الثاني

وعلى الرابع بان معلولاً واحداً بعينه يعلَّل عندنا ايضاً بالعلم على انه مرشدٌ به تُتصوَّر صورة الفعل وبالارادة على انها آمرة لان الصورة باعتبار وجودها في العقل فقط لا تترجح الى الوجود او اللاوجود في المعلول الا بالارادة فالعقل النظري اذاً لا يقول شيئاً من جهة الفعـل واما القوة فهي بمنزلة العلة الاجرائية لانها هي المبدأُ الغير المتوسط للفعل. على ان هذه جميعها شيءٌ واحدٌ في الله

الفصلُ الخامسُ

هل يجوز تعليل الارادة الالهية بعلةٍ ما

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر انه يجوز تعليل الارادة الالهية بعلةٍ ما فقد قال اوغسطينوس في ٨٣ مب ٤٦ «من يجسر ان يقول ان الله ابدع جميع الاشياء بغير داعٍ» على ان ما هو داعٍ للفاعل المختار الى الفعل فهو علة لارادته ايضاً. فاذاً ارادة الله معلَّلةٌ بعلةٍ ما

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُفعَل من المريد الذي لا يريد شيئاً لعلة لا يجب تعليلها بغير ارادة المريد. وارادة الله هي علة جميع الاشياء كما مرَّ بيانه في الفصل السـابق فلو لم تكن ارادته معللة بعلةٍ ما لما وجب ان يُلتمس في جميع الاشياء الطبيعية علةٌ سوى الارادة الالهية فقط فلم يكن فائدة في العلوم التي تُعنَى ببيان علل بعض المعلولات وهذا باطلٌ في ما يظهر. فاذاً يجوز تعليل الارادة الالهية بعلةٍ ما

٣ وايضاً ما يُفعَـل من المريد لغير علة فهو يتعلَّق بمجرَّد ارادته. فاذاً لو لم تكن ارادة الله معللة بعلةٍ لكانت جميع المبدعات متعلقةً بمجرَّد ارادته وغير معلَّلةٍ بعلة أُخرى وهذا باطل

لكن يعارض ذلك قول اغوسطينوس في ١٣ مب ٢٨ «كل علة مؤَثِّرة فهي اعظم مما يؤَثِّر» وليس شيء اعظم من ارادة الله. فاذاً لا يجب ان يُلتمَس لها علة

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست معللة بعلة اصلاً ولبيان ذلك فليعلم انه لما كانت الارادة تابعة للعقل كان تعليل ارادة مريدٍ كتعليل تعقل عاقلٍ وحكم العقل في ذلك انه اذا عقل كلاً من المبدإ والنتيجة على حياله كان تعقل المبدإ علة لمعرفة النتيجة اما اذا لحظ النتيجة في المبدإ مدركاً كليهما معاً بنظرةٍ واحدة لم تكن معرفة النتيجة معللةً بتعقل المبادىء لان الشيء لا يعلل بنفسه لكنه يعقل مع ذلك ان المبادىء عللٌ للنتيجة . وكذا الحال في الارادة التي نسبة الغاية الى المغيا فيها كنسبة المبادىء الى النتائج في العقل وعلى هذا فاذا اراد مريدٌ بفعلٍ الغاية وبفعلٍ آخر المغيا كانت ارادة الغاية فيه علة لارادة المغيا اما اذا اراد الغاية والمغيا بفعلٍ واحد امتنع ذلك لان الشيء لا يعلل بنفسه غير انه يصدق ان يقال انه يريد توجيه المغيا الى الغاية . على ان الله كما يعقل في ذاته جميع الاشياء بفعل واحد كذلك يريد في خيريته جميع الاشياء بفعل واحد فاذاً كما ان تعقله العلة ليس علة تعقله المعلولات بل هو يعقل المعلولات في العلة كذلك ارادته الغاية ليست علة لارادته المغيا لكنه مع ذلك يريد توجه المغيا الى الغاية فهو اذاً يريد ان يوجد هذا بسبب ذاك لكنه ليس يريد هذا بسبب ذاك

اذاً اجيب على الاول بان الله ليس يريد شيئاً لغير داعٍ لا بمعنى ان شيئاً يكون علة لارادته بل بمعنى انه يريد ان يوجد شيءٌ بسبب شيءٍ آخر

وعلى الثاني بانه لما كان الله يريد وجود المعلولات بحيث تصدر عن علل معيّنة حفظاً لنظام الاكوان لم يكن التماس علل اخرى مع ارادة الله على غير فائدة بل انما لا يكون في ذلك فائدة لو التمست علل أُخرى على انها اولية وغير متعلقة بالارادة الالهية وهذا الذي عناه اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٣ ب ٢ «قد شاءَ غيُّ الفلاسفة ان يسندوا المعلولات الحادثة الى علل أُخرى ايضاً لانهم لم يكونوا يستطيعون ان يروا بالكلية العلة العالية على سائر العلل كلها اي ارادة الله»

وعلى الثالث بانه لما كان الله يريد ان توجد المعلولات بسبب العلل كانت جميع المعلولات التي تفترض معلولاً آخر لا تتعلق بارادة الله وحدها بل بشيء آخر ايضاً. اما المعلولات الأُوَل فتتعلق بالارادة الالهية وحدها كما اذا قلنا ان الله اراد ان يكون للانسان يدان ليساعدا العقل في فعل افعال مختلفة واراد ان يكون له عقل ليكون انساناً واراد ان يكون انساناً ليتمتع به او لتتمة العالم مما لا يجوز اسناده الى غايات اخرى مخلوقة وراء هذه ولذا كانت هذه المعلولات متعلقة بارادة الله وحدها اما غيرها فبترتيب عللٍ اخرى ايضاً

الفصلُ السادسُ

هل تتمّ ارادة الله دائماً

يُتخطّى الى السادس بان يقال: يظهر ان ارادة الله لا تتمّ دائماً فقد قال الرسول في ١ تيمو ٢ : ٤ « الله يريد ان جميع الناس يخلصون ويبلغون الى معرفة الحق » وهذا خلاف الواقع. فاذاً ارادة الله لا تتم دائماً

٢ وايضاً ان نسبة الارادة الى الخير كنسبة العلم الى الحق. والله يعلم كل حق فهو اذاً يريد كل خير لكن ليس كل خير يحدث لانه يمكن حدوث خيرات كثيرة وهي مع ذلك لا تحدث. فاذاً ارادة الله لا تتم دائماً

٣ وايضاً ان ارادة الله لكونها العلة الاولى لا تنفي العلل المتوسطة كما مرَّ في الفصل السابق على انه قد يمكن تخلُّف معلول العلة الاولى بسبب نقص العلة الثانية كتخلف معلول القوة المحركة بسبب ضعف الساق. فاذاً قد يمكن ايضاً تخلف معلول الارادة الالهية بسبب نقص العلل الثانية. فاذاً ارادة الله لا تتم دائماً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٣ : ٣ « الله كل ما شاء صنع »

والجواب ان يقال لا بد من تمام ارادة الله دائماً ولبيان ذلك يجب ان يُعتبر انه لما كان الأثر يطابق الفاعل في صورته كان حكم العلل الفاعلة كحكم العلل الصورية

وحكم الصوَر انه وان جاز خلوّ شيء عن صورة ما جزئية لايجوز مع ذلك خلو شيء عن الصورة الكلية فقد يمكن وجود شيء ليس انساناً او حياً لكنه ليس يمكن وجود شيء ليس موجوداً . فاذاً هذا الحكم بعينه يجب ان يعرض في العلل الفاعلة فقد يمكن ان يحدث شيءٌ خارجاً عن ترتيب علة فاعلة جزئيةٍ لكن ليس يمكن ان يحدث خارجاً عن ترتيب العلة الكلية المندرج تحتها جميع العلل الجزئية واذا تخلف المعلول عن علةٍ ما جزئية فانما ذلك بسبب علة أُخرى جزئية مانعة مندرجة تحت ترتيب العلة الكلية فالمعلول اذاً لايمكن ان يخرج بوجهٍ من الوجوه عن ترتيب العلة الكلية وهذا واضحٌ ايضاً في الجسمانيات فقد يمكن ان يمنع نجم عن اصدار أَثره الا ان كل أَثرٍ صادر في الجسمانيات عن علة جسمانية مانعة يجب اسناده بعللٍ متوسطة الى القوة الكلية التي للسماء الاولى فاذاً لما كانت ارادة الله هي العلة الكلية لجميع الاشياء يستحيل تخلف معلولها فاذاً ما يظهر انه خارج عن الارادة الالهية بحسب ترتيبٍ فهو يرجع اليها بحسب ترتيبٍ آخر كما ان الخاطىء الذي في حد ذاته يخرج بالخطأ عن الارادة الالهية يقع في ترتيبها من حيث يُعاقَب بعدلها

اذاً اجيب على الاول بان آية الرسول وهي الله يريد ان جميع الناس يخلصون الخ تحتمل ثلاثة معانٍ الاول ان يكون المراد بها التوزيع الملائم فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص جميع الناس الذين يخلصون ليس لانه ليس انسان لايريد ان يخلص بل لانه ليس يخلص انسان لايريد ان يخلص كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ١ ب ٨ . والثاني ان يكون المراد بها التوزيع على اجناس الافراد لا على افراد الاجناس فيكون معناها ان الله يريد ان يخلص بعضٌ من كل رتبة بشرية ذكوراً واناثاً يهوداً واُمماً صغاراً وكباراً لا جميع افراد كل رتبة . والثالث ان يكون المراد بها الارادة السابقة لا الارادة اللاحقة كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٢٩ الا ان هذا التفصيل ليس معتبراً من جهة الارادة الالهية اذ

ليس فيها شيءٌ متقدم او متأخر بل من جهة المرادات ولفهم ذلك يجب ان يعتبر ان كل شيء انما يراد من الله من حيث هو خيرٌ وقد يكون شيء في اعتباره الاول الذي به يعتبر على الاطلاق خيرًا اوشرًا الا انه اذا اعتبر مع مقارنٍ ما مما هو اعتبار لاحق له كان بعكس ذلك كما ان حيوة الانسان خيرٌ وقتله شرٌ بحسب الاعتبار المطلق لكنه اذا اضيف على انسانٍ انه قاتل وان في حياته خطرًا على الجمهور كان بهذا الاعتبار قتله خيرًا وحياته شرًا فاذًا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يحيا لكنه بالارادة اللاحقة يريد ان القاتل يُقتَل وكذا الله فانه يريد بالارادة السابقة ان كل انسان يخلص لكنه يريد بالارادة اللاحقة ان بعض الناس يهلكون بحسب اقتضاء عدله ومع ذلك فليس ما نريده بالارادة السابقة فاننا نريده مطلقًا بل من وجه لان الارادة تتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها وهي موجودة في انفسها وجودًا جزئيًا فاذا انما نريد شيئًا مطلقًا متى اردناه مع ملاحظة جميع علائقه الجزئية وهذا ارادةٌ له بالارادة اللاحقة فاذًا يجوز ان يقال ان الحاكم العدل يريد مطلقا ان القاتل يُقتل لكنه يريد من وجهٍ ان يحيا اي من حيث انه انسان فاذًا اولى ان يقال لذلك مَيلٌ اراديٌّ من ان يقال له ارادة مطلقة وهكذا يتضح ان كل ما يريده الله مطلقًا يحدث وان لم يحدث ما يريده بالارادة السابقة

وعلى الثاني بان فعل القوة المدركة انما يكون بحسب وجود المدرَك في المدرِك اما فعل القوة الشهوانية فهو يتعلق بالاشياء بحسب وجودها في انفسها على ان كل ما يمكن ان يتضمن حقيقة الموجود والحق فهو كله موجودٌ بالقوة في الله لكنه ليس يوجد كله في المخلوقات ولذا كان الله يدرك كل حق لكنه ليس يريد كل خيرٍ الا من حيث يريد ذاته الموجود فيها بالقوة كل خير

وعلى الثالث بان العلة الاولى انما يمكن تخلف معلولها بسبب نقص العلة الثانية

متى لم تكن أُولى على وجهٍ كليٍّ بحيث يندرج تحتها جميع العلل لانها متى كانت كذلك فلا يمكن خروج المعلول بحالٍ عن ترتيبها وكذا هي ارادة الله على ما مرّ في جرم الفصل

الفصلُ السابعُ

هل ارادة الله متغيرة

يُتخطى الى السابع بان يقــال : يظهران ارادة الله متغيرة فقد قال الرب في تك ٦ : ٧ « ندمتُ على خلقي الانسان » وكل من يندم على ما فَعَلَ فهو ذو ارادة متغيرةٍ . فاذًا الله ذوارادةٍ متغيرة

٢ وايضاً قال الرب بلسانِ ارميا ١٨ :٧« اتكلم على امّةٍ وعلى مملكةٍ لاقلع واهدم واهلك فان رجعت تلك الأُمّة عن شرها فاني اندم على الشر الذي فكرت في صنعه بها» فاذًا الله ذو ارادةٍ متغيرة

٣ وايضاً كل ما يفعله الله فانهيفعله مختارًا . وهو ليس يفعل دائمًا على وتيرة واحدة فانه قد امر برعاية المراسيم الشرعية مرةً ونهى عنها أُخرى . فهو اذًا ذو ارادة متغيرة

٤ وايضاً ما يريده الله فليس يريده مضطرًّا كما مر في الفصل الثالث فهو اذًا يقدر ان يريد امرًا بعينه وان لا يريده . وكل ما كان بالقوة الى المتقابلات فهو متغيرٌ كما ان ما يمكن وجوده ولا وجوده متغير بحسب الجوهر وما يمكن حصوله ولا حصوله هنا متغيرٌ بحسب الحيز . فالله اذًا متغير بحسب الارادة

لكن يعارض ذلك قوله في عد٢٣ :١٩« ليس الله انسانًا فيكذب ولا كبني البشر فيتغير »

والجواب ان يقال ان ارادة الله ليست متغيرة بوجهٍ ولكن لا بد في ذلك من اعتبار أَن تغيير الارادة غيرٌ وارادة تغيير بعض الاشياء غيرٌ فقد يمكن ان يريد مريد بارادة واحدة بعينها مستمرة على نحوٍ غير متغير ان يُفعل الآن امرٌ ثم أَن يُفعل ضدُّهُ . غير ان الارادة انما تتغير متى ابتدأَ مريدٌ ان يريد ما لم يرده قبلُ او بدا له في ما اراده وهذا

لا يمكن حدوثه الّا اذا قُدّر تغيير سابق من جهة المعرفة او من جهة استعداد جوهر المريد لانه لما كانت الارادة تتعلق بالخير فقد يمكن لمريدٍ ان يبتدىء بارادة شيء من جديد على ضربين الاول ان يبتدىء من جديدٍ ان يكون له خيرًا ما لا يكون كذلك بدون تغيره كما انه اذا اقبل البرد يبتدىء الاصطلاء بالنار ان يكون خيرًا مما لم يكنهُ من قبل . والثاني ان يعرف من جديد ان شيئًا خيرٌ له مع انه كان جاهلاً ذلك من قبلُ لاننا انما نستعمل الرأي والمشورة لنعلم ما هو خيرٌ لنا . وقد حققنا في مب ٩ ف ١ ومب ١٤ ف ٥ ان جوهر الله وعلمه ليسا متغيرين بوجهٍ من الوجوه . فاذًا يجب ان تكون ارادته غير متغيرة بوجهٍ من الوجوه

اذًا اجيب على الاول بان تلك الآية الالهية يجب حملها على وجه المجاز تشبيهًا بنا لاننا متى ندمنا ننقض ما صنعناه وان امكن ذلك من دون تغير الارادة اذ قد يمكن ايضًا لانسان من دون تغير ارادته ان يصنع امرًا ناويًا ان ينقضه في ما بعد فاذًا انما يقال ان الله ندم على سبيل مشابهة الفعل من حيث انه قد اباد بالطوفان عن وجه الارض الانسان الذي كان قد صنعه

وعلى الثاني بان ارادة الله لكونها العلة الاولى والكلية لا تنفي العلل المتوسطة التي في قدرتها اصدار بعض المعلولات الا انه لما كانت جميع العلل المتوسطة غير مساوية لقدرة العلة الاولى كان في قدرة الله وعلمه وارادته امور كثيرة لا تندرج تحت ترتيب العلل السافلة كبعث لعازر ومن ثم فاذا نظر ناظرٌ الى العلل السافلة كان له ان يقول لعازر لن يُبعَث واذا نظر الى العلة الاولى الالهية كان له ان يقول لعازر سوف يُبعَث . والله يريد كلا هذين الامرين اي أَنَّ شيئًا سيحدث وقتًا ما بحسب العلة السافلة لكنه لن يحدث بحسب العلة العالية او بالعكس . فاذًا على هذا يجب ان يقال ان الله قد ينبئ ان شيئًا سيحدث بحسب كونه مندرجًا في ترتيب العلل السافلة كأَن يعتبر بحسب استعداد الطبيعة او الاستحقاقات لكنه لا يحدث لكونه

على خلاف ذلك في العلة العالية الالهية وهذا كما انبأ حزقيا بقوله في اش ٣٨ : ١ «اوصِ لبيتك لانك تموت ولا تعيش» : مع انه لم يحدث كذلك لانه كان منذ الازل على خلاف ذلك في علم الله وارادته المنزهة عن التغير ومن ثم قال غريغوريوس في ادبياته ك١٦ ب ٥ «ان الله يغير الحكم لكنه لا يغير المشورة» اي مشورة ارادته. فاذاً قوله تعالى اندم مجازٌ لان الناس متى لم يجزوا ما اوعدوا به يظهر انهم نادمون عليه

وعلى الثالث بانه لا يصح ان ينتج من ذلك البرهان ان الله ذو ارادة متغيرة بل انه يريد تغير الاشياء

وعلى الرابع بان ارادة الله شيئاً وان لم تكن ضرورية مطلقاً لكنها ضرورية فرضاً بسبب كون الارادة الالهية غير متغيرة كما مرّ في الفصل الثالث

الفصلُ الثامنُ

هل توجب ارادة الله المرادات

يُتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان ارادة الله توجب المرادات فقد قال اغوسطينوس في انكيريدون ب١٠٣ : «ليس يخلص الاّ من يريد الله ان يخلص ولذا يجب ان يُسأَل ان يريد لانه ان اراد شيئاً وجب حدوثه»

٢ وايضاً كل علة لا يمكن منعها فانها توجبُ معلولها لان الطبيعة ايضاً تفعل دائماً شيئاً واحداً بعينه ما لم يمنعها مانعٌ كما في الطبيعيات ك ٢ م ٨٤ وارادة الله لا يمكن منعها فقد قال الرسول في رو ٩ : ١٩ «من الذي يقاوم مشيئته». فاذاً ارادة الله توجب المرادات

٣ وايضاً ما هو واجبٌ بشيءٍ متقدم فهو واجب مطلقاً كوجوب موت الحيوان لتركبه من المتضادات. ومخلوقات الله تنسب الى الارادة الالهية نسبتها الى شيءٍ متقدم تستفيد منه الوجوب لصدق الشرطية في قولنا : ان اراد الله شيئاً كان : وكل شرطية صادقة فهي ضرورية فاذاً يلزم ان كل ما يريده الله واجبٌ مطلقاً

لكن يعارض ذلك ان كل الخيرات التي تحدث فالله يريد حدوثها فلو كانت ارادته توجب المرادات للزم آن جميع الخيرات تحدث بالايجاب فيبطل الاختيار والرأي ونحوهما

والجواب ان يقال ان الارادة الالهية توجب بعض المرادات لا جميعها · وقد علل قومٌ ذلك بالعلل المتوسطة لان ما تصدره الارادة الالهية بالعلل الواجبة فهو واجب وما تصدره بالعلل الحادثة فهو حادث لكن هذا قاصر في ما يظهر من وجهين اما اولاً فلان معلول علةٍ أُولى انما يكون حادثاً بسبب العلة الثانية من طريق ان معلول العلة الاولى يُمنَع بنقص العلة الثانية كما تُمنَع قوة الشمس بنقص النبات · وليس يمكن لنقص العلة الثانية ايًا كان ان يمنع ارادة الله عن اصدار معلولها · واما ثانياً فلانه لو كان تمييز الحوادث من الواجبات مُسنَدًا الى العلل الثانية فقط لكان ذلك دون قصد الله وارادته وهذا محال · فالاولى اذًا ان يعلّل ذلك بنفوذ قوة الارادة الالهية لانه متى كان لعلةٍ ما قوة نافذة على الفعل فالمعلول يتبع العلة ليس في ما يحدث فقط بل في حال الحدوث او الوجود اذ انما يعرض ان يولد الابن مبايناً لابيه في العوارض المتعلقة بحال الوجود بسبب ضعف القوة الفاعلة في النطفة · فاذًا لما كانت قوة الارادة الالهية في غاية النفوذ ليس يلزم ان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث ايضاً على الحال التي يريد الله ان يحدث عليها والله يريد ان يحدث بعض الاشياء بالايجاب وبعضها بالحدوث رعياً لترتيب الاشياء اللازم لكمال العالم ولذا قد اعدّ لبعض المعلولات عللاً واجبة يمتنع التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالضرورة ولبعضها عللاً جائزة يمكن التخلف فيها تصدر عنها المعلولات بالحدوث · فاذًا حدوث المعلولات المرادة من الله بالحدوث ليس لان العلل القريبة حادثة بل انما هيّأ الله لها عللاً حادثة لانه اراد ان تحدث بالحدوث

اذًا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس المورَد يجب فيه حمل ايجاب المرادات

من الله على الايجاب الشرطي لا المطلق لضرورة صدق الشرطية في قولنا : ان اراد الله هذا وجد بالايجاب :

وعلى الثاني بان عدم مقاومة شيء للارادة الالهية يستلزم لا ان يحدث ما يريد الله حدوثه فقط بل ان يحدث بالحدوث او بالوجوب ما يريد حدوثه كذلك

وعلى الثالث بان المتاخرات تستفيد الوجوب من المتقدمات بحسب حال المتقدمات . فاذاً ما يحدث ايضاً من الارادة الالهية انما يكون له ذلك الايجاب الذي يريد الله ان يكون له اي المطلق او الشرطيّ فقط وهكذا لا تكون جميع الاشياء واجبة مطلقاً

الفصلُ التَّاسعُ

هل يريد الله الشرور

يُتخطّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الله يريد الشرور لانه يريد كل ما يحدث من الخير . وحدوث الشرور خير فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩٦ : « ولئن لم تكن الشرور من حيث هي شرور خيرات لكن حدوثها خيرٌ حتى لا توجد الخيرات فقط بل الشرور ايضاً » فالله اذاً يريد الشرور

٢ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الشر يفيد لكمال العالم » وقال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ و ١١ « ان الجمال العجيب الذي للعالم حاصل عن جميع الاشياء حتى ان ما يدعى فيه شرًا اذا أُحسن ترتيبه وأُحلَّ محله يزيد جدًا فضل الخيرات حتى انها تغدو بمقايستها بالشرور اوفر اعجاباً وافضل ممدوحية » : والله يريد كل ما يعود الى كمال العالم وجماله لان هذا اخصُّ ما يريده الله في المخلوقات فهو اذاً يريد الشرور

٣ وايضاً ان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلان على طريق التناقض . والله ليس يريد عـدم حدوث الشرور والاَّ لزم ان ارادته لا تتم دائماً لحدوث بعض

الشرور فهو اذاً يريد حدوث الشرور

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في ٨٣ مب ٢ «ليس يقبح انسان بعمل انسان حكيم» والله اعظم من كل انسان حكيم فلأن لا يقبح احدٌ بعمله اولى بكثير وما يحدث بعمله فانه يحدث بارادته . فاذاً ليس يقبح انسان بارادة الله ومن المحقق ان الانسان يقبح بكل شر فالله اذاً لا يريد الشرور

والجواب ان يقال لما كانت حقيقة الخير هي حقيقة المشتهى كما مرَّ في مب ٥ ف ١ وكان الشر مقابلاً للخير فلا يمكن ان شرًّا يشتهى من حيث هو شرٌ لا بالشهوة الطبيعية ولا بالشهوة الحيوانية ولا بالشهوة العقليـة التي هي الارادة الا انه قد يشتهى شرٌّ ما بالعرض من حيث يلزم عن خيرٍ ما وهذا ظاهر في كل شهوة لان الفاعل الطبيعي لا يقصد العدم او الدثور بل الصورةَ التي يقارنها عدم صورة أُخرى وكونَ شيءٍ مما هو فساد شيءٍ آخر فان الاسد القـاتل الايّل يقصد الطعام الذي يقارنه قتل الحيوان وكذا الزاني فانه يقصد اللذة التي يقارنها قباحة الاثم . والشر المقارن لخيرٍ ما هو عدم خير آخر . فاذاً ليس يشتهى الشر اصلاً ولا بالعرض الّا اذا كان الخير المقارن له الشر يؤثَر بالشهوة على الخير المنعدم بالشر على ان الله لا يؤْثِر بارادته خيرًا على خيريته لكنه يؤْثِر بهـا خيرًا على خيرٍ آخر فهو اذاً لا يريد اصلاً شر الاثم الذي ينعدم به التوجه الى الخير الالهي لكنه يريد شر النقص الطبيعي او شر العقاب بارادته الخير الذي يقارنه هذا الشر كما انه بارادته العدل يريد العقاب وبارادته حفظ الترتيب الطبيعي يريد دثور بعض الاشياء طبعاً

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً قالوا ان الله وان لم يُرِد الشرور لكنه يريد وجودها او حدوثها لان الشرور وان لم تكن خيرات الا ان وجودها او حدوثها خير ومُستَنَدهم في ذلك ان ما هو شرٌ في نفسه فهو متجهٌ الى خيرٍ ما وكانوا يظنون ان القول ان وجود الشرور او حدوثها خير مبنيٌّ على هذا الاتجاه لكن هذا غير مستقيم

لان الشر ليس يتجه الى الخير بالذات بل بالعرض لان حصول خيرٍ ما عن فعل الخاطئ انما هو بغير قصده كما ان ظهور فضل الشهداء في احتمالهم اضطهاد الملوك البغاة لم يكن من قصد هؤلاء الملوك . فاذاً لا يجوز ان يقال ان القول ان وجود الشر او حدوثه خيرٌ مبنيٌّ على هذا الاتجاه الى الخير اذ ليس يحكم على شيء باعتبار ما يصدق عليه بالعرض بل باعتبار ما يصدق عليه بالذات

وعلى الثاني بان الشر لا يفيد لكمال العالم وجماله الا بالعرض كما مرّ في الجواب السابق . فاذاً ما قاله ايضاً ديونيسيوس من ان الشر يفيد لكمال العالم فانما اراد به الزام الخصم على نحوٍ ما وايقاعه في المحال

وعلى الثالث بانه وان كان حدوث الشرور وعدم حدوثها متقابلين على طريق التناقض الا ان ارادة حدوث الشرور وارادة عدم حدوثها ليسا متقابلين على طريق التنــاقض لكون كل منهما موجباً فالله اذاً لا يريد حدوث الشرور ولا يريد عدم حدوثها بل يريد ان يسمح بحدوثها وهذا خيرٌ

الفصلُ العاشرُ

هل الله ذو اختيار

يُتخطّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الله ليس بذي اختيار فقد قال ايرونيموس في كلامه على الابن الشاطر في رسا ١٤٦ الى داماس « ان الله وحده لا يخطأ (ولا يمكن ان يخطأ) اما ما سواه فلكونه مختاراً فيستطيع ان يَميل (اي ان يُميل ارادته) الى كلٍ من الطرفين »

٢ وايضاً ان الاختيار هو قوة للعقل والارادة بها يُنتخَب الخير والشر . والله لا يريد الشر كما مرّ في الفصل السابق . فاذاً ليس فيه اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في كتاب الايمان ٢ ب ٣ « ان الروح القدس يؤتي كلاً بحسب ما يريد » اي بحسب اختيار ارادته لا بحسب الايجاب

والجواب ان يقال ان لنا اختياراً في ما لا نريده بالايجاب او بالغريزة الطبيعية فان ارادتنا ان نكون سعداء ليست بالاختيار بل بالغريزة الطبيعية ولهذا فان سائر الحيوانات التي تتحرك الى شيءٍ بالغريزة الطبيعية لا يقال انها تتحرك بالاختيار . فاذاً لما كان الله يريد خيريته بالايجاب وغيرها لا بالايجاب كما مرّ بيانه في الفصل الثالث كان له اختيار في ما يريده لا بالايجاب

اذاً اجيب على الاول بان مراد ايرونيموس في ما يظهر نفي الاختيار عن الله لا مطلقاً بل من جهة الميل الى الخطيئة فقط

وعلى الثاني بانه لما كان شر الاثم يقال من جهة الابتعاد عن الخيرية الالهية التي بها يريد الله جميع الاشياء كما مرّ في ف ٣ كان من البين ان يمتنع ان يريد شر الاثم ومع ذلك فان ارادته تتعلق بالمتقابلات من حيث يقدر ان يريد وجود هذا او لا وجوده كما نقدر نحن دون اثم ان نريد الجلوس وان لا نريده

الفصلُ الحادي عشر

هل يجب تمييز ارادة الدليل في الله

يُتخطَّى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه ليس يجب تمييز ارادة الدليل في الله لانه كما ان ارادة الله هي علة الاشياء كذلك علمه . والعلم الالهي ليس يجعل له دلائل فكذا اذاً الارادة الالهية لا يجب جعل دلائل لها

٢ وايضاً كل دليل لا يطابق مدلوله فهو كاذبٌ . فاذاً الدلائل التي تجعل للارادة الالهية اما ان تكون غير مطابقة لها فتكون كاذبة او مطابقة فلا يكون فيها فائدة . فاذاً لا يجب جعل دلائل للارادة الالهية

لكن يعارض ذلك ان ارادة الله واحدة لكونها نفس ذاته وهي قد يعبر عنها احياناً بصيغة الجمع كقوله في مز ١١٠ : ٢ « اعمالُ الرب عظيمةٌ مدبرة طبعاً لجميع اراداته » فاذاً يكون دليل الارادة يطلق احياناً على الارادة نفسها

والجواب ان يقال ان بعض الاشياء يقال في حق الله حقيقةً وبعضها يقال مجازاً كما مر في مب ١٨ ف ٣ ومتى استعير بعض الانفعالات الانسانية لله مجازاً فانما يكون ذلك على سبيل مشابهة الأثر فاذاً ما يكون عندنا دليلاً على انفعال يعبَّر عنه في الله باسم ذلك الانفعال مجازاً كما ان من عادة الغضاب عندنا ان ينتقموا فكان الانتقام دليلاً على الغضب ولذا متى وُصِف الله بالغضب كان اسم الغضب معبَّراً به عن الانتقام وكذا ما يكون فينا عادةً دليلاً على الارادة يقال له احياناً في الله ارادة مجازاً كما انه اذا امرَ آمرٌ بشيء كان ذلك دليلاً على انه يريد فعله وعلى هذا يقال احياناً للامر الالهي ارادة الله مجازاً كقوله في متى ٦ : ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الارض» الا ان بين الارادة والغضب فرقاً من جهة ان الغضب لا يقال على الله حقيقةً البتة لتضمنه الانفعال في مفهومه الاوّلي والارادة تقال عليه حقيقةً ولذا كان في الله ارادة حقيقية وارادة مجازية فالارادة الحقيقية يقال لها ارادة الرضى والارادة المجازية يقال لها ارادة الدليل اطلاقاً للارادة على دليل الارادة

اذاً اجيب على الاوّل بان العلم ليس علة لما يُفعَل الا بالارادة لاننا لسنا نفعل ما نعلمه الا اذا اردناه ولذا لا يُجعَل للعلم دليل كما يُجعَل للارادة

وعلى الثاني بان دلائل الارادة يقال لها ارادات الهية ليس لانها دلائل على كون الله يريد بل لان الاشياء التي تكون فينا عادةً دلائل الارادة يقال لها في الله ارادات الهية كما ان الانتقام ليس دليلاً على وجود الغضب في الله بل انما يقال له في الله غضب من حيث انه عندنا دليل على الغضب

الفصلُ الثاني عشرَ

هل يصح ان يُجعَل للارادة الالهية خمسة دلائل

يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه ليس يصح ان يُجعَل للارادة الالهية خمسة

دلائل اي النهي والأَمر والمشورة والفعل والسماح لان ما يأُمرنا به الله او يشير به علينا يفعله بعينه احياناً فينا وما ينهانا عنه يسمح به بعينه احياناً . فاذاً ليس يجب جعل كل منهما قسيماً للآخر

٢ وايضاً ان الله ليس يفعل شيئاً الاّ بارادته كما في حك ١١ وارادة الدليل ممتازة عن ارادة الرضى . فاذاً ليس يجب ادراج الفعل تحت ارادة الدليل

٣ وايضاً ان الفعل والسماح يتعلقان بجميع المخلوقات على وجه العموم لان الله يفعل في جميع الاشياء ويسمح بحدوث شيءٍ في جميع الاشياء . والأَمر والمشورة والنهي مختصة بالخليقة الناطقة فقط . فاذاً ليس يصح اندراجها في قسمةٍ واحدة اذ ليست من رتبة واحدة

٤ وايضاً ان الشر يحدث على انحاء اكثر من انحاء الخير لان الخير يحدث على نحوٍ واحد اما الشر فعلى جميع الانحاء كما يتضح ذلك من الفيلسوف في الخلقيات ك ٢ ب ٦ ومن ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ . فاذاً ليس يصح ان يجعل للشر دليلٌ واحدٌ فقط اي النهي وللخير دليلان اي المشورة والأَمر

والجواب ان يقال انه يقال دلائل الارادة لتلك الاشياء التي نبين بها عادةً اننا نريد شيئاً ويمكن لِبين أن يبين انه يريد شيئاً اما بنفسه او بغيره أَما بنفسه فمتى فَعَل شيئاً اما بالقصد او بالتبعية وبالعرض فيفعل بالقصد متى فعل شيئاً بنفسه وحينئذٍ يقال ان دليل الارادة هو الفعل ويفعل بالتبعية متى لم يمنع الفعل لان مزيل المانع يسمّى محرّكاً بالعرض كما في الطبيعيات ك ٨ م ٣٢ وحينئذٍ يقال ان دليل الارادة هو السماح . واما بغيره فمتى حَمل غيره على فعل شيءٍ اما بطريق الاكراه وهذا يكون بالأمر بما يريده والنهي عن ضدهِ واما بطريق الاقناع وهذا يختص بالمشورة . فاذاً لما كان يتبيَّن بهذه الطرق ان مريداً يريد شيئاً فلذلك يطلق احياناً اسم الارادة الالهية على هذه الامور الخمسة على انها دلائل الارادة لان كون الامر

والمشورة والنهي يقال لها ارادة الله واضحٌ من قوله في متى ٦: ١٠ «لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الارض» وكون السماح والفعل يقال لها ذلك فواضحٌ من قول اوغسطينوس في انكيريدون ب ٩٥ «ليس يحدث شيء الّا اذا اراد القادر على كل شيء ان يحدث اما بسماحه به ان يحدث او بإحداثهِ اياه» او يقال ان نسبة السماح والفعل الى الحاضر مختصاً اولها بالشر وثانيهما بالخير ونسبة النهي والأمر والمشورة الى المستقبل مختصاً اولها بالشر والثاني بالخير الواجب والثالث بالخير الزائد

اذاً اجيب على الاول بانه ليس يمتنع ان مبيناً يبين على انحاء مختلفة انه يريد شيئاً واحداً بعينه كما ليس يمتنع وجود اسماء كثيرة تدل على شيءٍ واحدٍ بعينه . فاذاً لامانع ان يكون شيءٌ واحدٌ بعينه مَورِداً للأمر والمشورة والفعل والنهي والسماح

وعلى الثاني بانه كما يمكن ان يُدَلَّ مجازاً على ان الله يريد ما لا يريده بالارادة الحصرية كذلك يمكن ان يُدَلَّ مجازاً على انه يريد ما يريده بالحصر . فاذاً لا مانع من ان ارادة الرضى وارادة الدليل تتعلقان بشيء واحدٍ بعينه . والفعل متحدٌ دائماً بارادة الرضى بخلاف الامر والمشورة لانه يتعلق بالحاضر وهما يتعلقان بالمستقبل ولانه مفعول الارادة بالذات وهما مفعولها بالغير كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الخليقة الناطقة هي ربّة فعلها ولذا يجعل للارادة الالهية دلائل خصوصية بالنظر اليها من حيث ان الله يسوقها لان تفعل باختيارها وبنفسها اما ما عداها من المخلوقات فليس يفعل الّا متحركاً من الفعل الالهي ولذا لم يكن محل بالنظر الى ما عداها الّا للفعل والسماح

وعلى الرابع بان شر الاثم وان حدث على انحاء متكثرة لكنه يتفق في كونه مخالفاً للارادة الالهية ولذا لم يجعل بالنظر الى الشرور الا دليلٌ واحدٌ وهو النهي واما الخيرات فهي تنتسب الى الخيرية الالهية على طرقٍ مختلفة لان منها ما لا سبيل لنا بدونه ان نحصل على التمتع بالخيرية الالهية وباعتبار هذا يجعل الامر . ومنها ما نحصل

به على ذلك بوجهٍ اتمّ وباعتبار هذا تُجعَل المشورة· او يقال ان المشورة لا تتعلق باجتلاب الخيرات الكُبرى فقط بل باجتناب الشرور الصغرى ايضاً

المبحثُ العشرون

في محبة الله — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يتعلق مطلقًا بارادة الله · والجزء الشهواني يوجد فيهِ عندنا الانفعالات النفسانية كالفرح والمحبة ونحوها وملكات الفضائل الخلقية كالعدل والشجاعة ونحوها . فاذًا سننظر اولاً في محبة الله ثم في عدلهِ ورحمتهِ . اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل — ١ هل يوجد في الله محبة — ٢ هل يحب جميع الاشياء — ٣ هل احد الاشياء احب اليهِ من الآخر — ٤ هل الافضل احبُّ اليهِ

الفصلُ الاوّلُ

هل يوجد في الله محبة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله محبة اذ ليس فيه انفعالٌ · والمحبة انفعالٌ · فاذًا ليس في الله محبة

٢ وايضاً ان كلاًّ من المحبة الغضب والحزن ونحو ذلك قسيمٌ للآخر · والحزن والغضب ليسا يقالان على الله الا مجازاً · فكذا المحبة ايضاً

٣ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « المحبة قوةٌ موحِّدة ومؤلِّفة » وهذا يمتنع ان يكون له محل في الله لكونه بسيطاً · فاذًا ليس في الله محبة

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو : ٤ : ١٦ « الله محبةٌ »

والجواب ان يقال لابدّ من اثبات المحبة في الله فان الحركة الاولى للارادة ولكل قوة شوقية هي المحبة لانه لما كان فعل الارادة وكل قوة شوقية يتوجه الى الخير والشر على انهما موضوعه الخاص وكان الخير موضوعاً للارادة والشهوة بالاصالة

وبالذات واما الشر فبالتبعية وبالغير اي من حيث يقابل الخير يجب ان تكون افعال الارادة والشهوة الملاحظة لخير متقدمة طبعاً على افعالهما الملاحظة الشر كتقدم الفرح على الحزن والمحبة على البغض لان ما بالذات متقدمٌ دائماً على ما بالغير . وايضاً فما هو اعم فهو اقدم بالطبع ولذا كانت نسبة العقل الى مطلق الحق متقدمة على نسبته الى بعض الحقيات الجزئية على ان من افعال الارادة والشهوة ما يلاحظ الخير تحت قيد مخصوص كما يتعلق الفرح واللذة بالخير الحاضر والحاصل والشوقُ والرجاء بالخير الذي لم يحصل بعدُ . اما المحبة فتلاحظ الخير بالعموم حاصلاً او غير حاصل فهي اذاً الفعل الاول بالطبع للارادة والشهوة ولذا كانت سائر الحركات الشهوية تفترض المحبة كالاصل الاول لانه ليس يتشوق احدٌ الّا الخير المحبوب ولا يفرح احدٌ الّا بالخير المحبوب والبغض ايضاً لا يتعلق الّا بما يضاد الشيء المحبوب وكذا من البين ان الحزن ونظائره تستند الى المحبة استنادها الى المبدإ الأول . فاذاً كل من كان فيه ارادةٌ او شهوة يجب ان يكون فيه محبة لأنه اذا ارتفع الاول ارتفع الباقي وقد حققنا في مب ١٩ ف ١ : ان في الله ارادة . فاذاً لا بد من اثبات المحبة فيه

اذاً اجيب على الاول بان القوة المدركة لا تحرِك الّا بتوسط القوة الشهوية وكما ان العقل الكلي عندنا يحرّك بتوسط العقل الجزئي كما في كتاب النفس ٣ م ٥٧ و ٥٨ كذلك الشهوة العقلية التي يقال لها الارادة انما تحرّك عندنا بتوسط الشهوة الحسية وعلى هذا فالمحرك الاول للجسد عندنا هو الشهوة الحسية ولذا كان فعل الشهوة الحسية مصحوباً دائماً ببعض تغيرٍ في الجسد ولا سيما من جهة القلب الذي هو المبدأُ الأَول للحركة في الحيوان كما قال الفيلسوف في اقسام الحيوانات ك ٢ ب ١ وك ٣ ب ٤ فاذاً افعال الشهوة الحسية من حيث تستصحب تغيراً جسمانياً تسمّى انفعالات بخلاف افعال الارادة . فاذاً المحبة والفرح واللذة انما هي انفعالاتٌ من جهة ان المراد بها افعال الشهوة الحسية لا من جهة ان المراد بها افعال الشهوة العقلية وهي من هذه الجهة

تُثبَت في الله ومن ثمَّ قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٧ ان «الله يفرح بفعلٍ واحدٍ وبسيطٍ» ولذلك بعينه فهو يحب بدون انفعالٍ .

وعلى الثاني بان انفعالات الشهوة الحسية يعتبر فيها شيءٌ بمنزلة المادة وهو التغير الجسماني وشيءٌ بمنزلة الصورة وهو ما كان من جهة الشهوة كما ان الذي بمنزلة المادة في الغضب هو التهاب الدم حول القلب او نحو ذلك والذي بمنزلة الصورة هو شهوة الانتقام كما في كتاب النفس ١ م ١٥ و٦٣ على ان هذه الاشياء ايضاً منها ما يتضمن نقصاً من جهة ما هو بمنزلة الصورة كالشوق المتعلق بالخير الغير الحاصل والحزن المتعلق بالشر الحاصل وكذا الحال في الغضب المفترض للحزن ومنها ما ليس يتضمن نقصاً كالمحبة والفرح . فاذاً لما كان لا يجوز في حقه تعالى شيءٌ من هذه الاشياء باعتبار ما هو بمنزلة المادة فيها كما مرَّ في الجواب السابق كانت تلك الاشياء التي تتضمن نقصاً ولو من جهة الصورة لا يمكن جوازها في حقه تعالى الا مجازاً بسبب مشابهة الأثر كما مرَّ في مب ٣ ف ٢ اما ما ليس يتضمن نقصاً فيقال على الله حقيقةً كالمحبة والفرح لكن بدون انفعالٍ كما مرَّ قريباً وفي المبحث الآنف ف ٢

وعلى الثالث بان فعل المحبة يتجه دائماً الى امرين الخير الذي يريده مريدٌ لواحدٍ ومن يريد له الخير لان المحبة الحقيقية لواحدٍ هي ارادة الخير له . فاذاً متى احبَّ واحد نفسه فانه يريد الخير لنفسه وهكذا يلتمس توحيد ذلك الخير بنفسه على قدر طاقته وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة موحِّدة حتى في الله لكن بدون تركيب لأن ذلك الخير الذي يريده لنفسه ليس مغايراً لنفسه اذ هو خيرٌ بذاته كما مر بيانه في مب ٤ ف ١ و ٣ ومتى احب غيره فانه يريد له الخير وينزله في ذلك منزلة نفسه ناسباً الخير اليه نسبته اياه الى نفسه وبهذا الاعتبار يقال للمحبة قوة مؤلِّفة لان صاحبها يجمع غيره الى نفسه جاعلاً نفسه بالنسبة اليه مثله بالنسبة الى نفسه وهكذا فالمحبة الالهية ايضاً قوة مؤلِّفة من دون تركيب موجودةٌ في الله من حيث يريد الخيرات لما عداه

الفصلُ الثاني

هل يحب الله جميع الاشياء

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يحب جميع الاشياء فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقا ١٠ « المحبة تخرج بالمحب عن نفسه وتنقله على نحوٍ ما الى المحبوب » وليس يصح ان يقال ان الله يخرج عن نفسه وينتقل الى غيره فاذاً ليس يصح ان يقال انه يحب غيره

٢ وايضاً ان محبة الله ازلية والاشياء المغايرة لله ليست موجودةً منذ الازل الا في الله فهو اذاً لا يحبها الا في نفسه وهي بحسب وجودها فيه ليست مغايرةً له فهو اذاً لا يحبُّ الاشياء المغايرة له

٣ وايضاً ان المحبة ضربان محبة شهوةٍ ومحبة صداقةٍ والله ليس يحب الخلائق الغير الناطقة لا بمحبة الشهوة لعدم افتقاره الى شيء خارج عنه ولا بمحبة الصداقة لامتناع حصول الصداقة مع الموجودات الغير الناطقة كما اوضحه الفيلسوف في الخلقيات ك ٨ ب ٢ فالله اذاً ليس يحب جميع الاشياء

٤ وايضاً قيل في مز ٥ : ٧ « ابغضتَ جميع فاعلي الاثم » وليس شيءٌ يبغَض ويحَب معاً فالله اذاً ليس يحب جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢٥ « تحبُّ جميع الأكوان ولا تمقت شيئاً مما صنعت »

والجواب ان يقال ان الله يحب جميع الاشياء الموجودة لان جميع الاشياء الموجودة من حيث انها موجودة هي خيرات لان وجود كل شيء خيرٌ ما وكذا كل كمال له وقد حققنا في مب ١٩ ف ٤ ان ارادة الله هي علة جميع الاشياء وهكذا يجب انه انما يحصل شيءٌ على الوجود او اي خير من حيث انه مرادٌ من الله فالله اذاً يريد لكل موجودٍ خيراً ما . فاذاً لما لم تكن المحبة الا ارادة الخير لشيء فواضحٌ ان الله يحب جميع

الاشياء الموجودة لكن ليس كما نحبها نحن لانه لمّا لم تكن ارادتنا علةً لخيرية الاشياء بل كانت تحرّك منها على انها موضوعها لم تكن محبتنا التي بها نريد الخير لشيء علةً لخيريته بل بالعكس فان خيريته حقيقيّةً او مُدّعاةً تهيج المحبة التي بها نريد ان يُحفَظ عليه الخير الحاصل له ويزاد له الخير الغير الحاصل له ونعمل لذلك اما محبة الله فهي التي تفيض الخيرية على الاشياء وتبدعها فيها

اذًا اجيب على الاول بان المحب يخرج عن نفسه الى المحبوب من حيث انه يريد له الخير ويعتني به عنايته بنفسه ومن ثمّ قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «اني لاجسر ان اقول امرًا حقًّا وهو ان علة جميع الاشياء ايضاً تخرج بفيض خيريتها المُحبة عن نفسها بعنايتها العامة بجميع الاشياء»

وعلى الثاني بان المخلوقات وان لم تكن موجودة منذ الازل الا في الله لكنها بكونها قد وجدت فيه منذ الازل قد عرفها منذ الازل في طبائعها الخاصة واحبها كذلك كما اننا نحن ايضاً باشباه الاشياء الموجودة فينا نعرف الاشياء الموجودة في ذواتها

وعلى الثالث بان الصداقة لا يمكن ان تكون الا مع المخلوقات الناطقة التي يعرض فيها مكافأة المحبة بالمحبة والاشتراك في افعال الحيوة والتي يعرض ان يحدث لها خيرٌ او شر بحسب الحظ والسعادة كما لا يُنعَطف ايضاً حقيقةً الا اليها . اما المخلوقات الغير الناطقة فلا تستطيع التوصل الى محبة الله ولا الى الاشتراك في الحيوة العقلية والسعيدة التي يحيا بها الله . فالله اذًا في الحقيقة ليس يحب المخلوقات الغير الناطقة بمحبة الصداقة بل بما يشبه محبة الشهوة من حيث يسوقها الى المخلوقات الناطقة والى ذاته ايضاً ليس لانه مفتقرٌ اليها بل بسبب خيريته ونفعنا لاننا نشتهي شيئاً لنا ولغيرنا

وعلى الرابع بانه ليس يمتنع ان شيئاً واحدًا بعينه يحبُّ ويُبغَضُ من جهتين مختلفتين والله يحب الخطأَة من جهة كونهم طبائع لانهم من هذه الجهة موجودون وصادرون عنه اما من جهة كونهم خطأَةً فليسوا بموجودين بل ضالين من الوجود وليس هذا

صادرًا فيهم عن الله . فاذًا من هذه الجهة يُبغَضون منه

الفصلُ الثالثُ

هل يحب الله جميع الاشياء على السواء

يتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله يحب جميع الاشياء على السواء ففي حك ٦ : ٨ «عنايته تعمُّ الجميع على السواء» وعناية الله بالاشياء انما هي من المحبة التي بها يحب الاشياء فهو اذًا يحب جميع الاشياء على السواء

٢ وايضاً ان محبة الله هي ذاته . وذات الله ليست تقبل الاكثر والاقل . فاذًا كذلك محبته . فاذًا ليس بعض الاشياء احبَّ اليه من بعض

٣ وايضاً كما ان محبة الله تعمُّ المخلوقات كذلك علمه وارادته لكنه ليس يقال ان الله يعلم او يريد بعض الاشياء اكثر من غيرها . فاذًا ليس بعض الاشياء احب اليه من بعض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ١١٠ «ان الله يحب جميع الاشياء التي صنعها الا ان احبها اليه المخلوقات الناطقة واحب هذه اليه تلك التي هي اعضاء ابنه الوحيد واحبُّ اليه باكثر من ذلك ابنه الوحيد»

والجواب ان يقال لمّا كانت المحبة هي ارادة الخير لشيء فيمكن ان يُحبَّ شيءٌ محبة اكثر او اقل من جهتين اولاً من جهة فعل الارادة الذي هو متفاوت في الشدة بحسب الاكثر والاقل وبهذا الاعتبار ليس بعض الاشياء احب الى الله من بعضٍ لانه يحب جميع الاشياء بفعل ارادته الذي هو واحدٌ وبسيطٌ وجارٍ دائمًا على نهجٍ واحدٍ وثانياً من جهة الخير الذي يريده مريدٌ للمحبوب وعلى هذا يقال ان واحدًا احبُّ الينا من الآخر متى اردنا له خيرًا اعظم وان لم يكن بارادةٍ اشد وبهذا الاعتبار يجب ان يقال ان بعض الاشياء احب الى الله من بعضٍ . لانه لما كانت محبة الله هي علة خيرية الاشياء كما مرَّ في الفصل السابق فلو كان الله لا يريد لشيء خيرًا اعظم مما

يريده لآخر لما كان شيءٌ افضل من آخر

اذاً اجيب على الاول بانه يقال ان عناية الله تعم جميع الاشياء على السواء ليس لانه يمنح بعنايته جميع الاشياء خيرات متساوية بل لانه يدبر جميع الاشياء بحكمةٍ وخيرية متساوية

وعلى الثاني بان تلك الحجة تنهض بالنسبة الى اشتداد المحبة من جهة فعل الارادة الذي هو الذات الالهية. والخير الذي يريده الله للخليقة ليس هو الذات الالهية. فاذاً لا مانع ان يشتد او يضعف

وعلى الثالث بان التعقل والارادة يدلان على الفعل فقط ولا يتضمنان في دلالتهما موضوعاتٍ ما حتى يجوز ان يقال باعتبار اختلافها ان في علم الله او ارادته تفاوتاً في الاكثر والاقل كما في محبته على ما مرَّ في جرم الفصل

الفصلُ الرَّابعُ
هل الافضل احبُّ الى الله دائمًا

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ليس الافضل احب الى الله دائمًا فواضحٌ ان المسيح افضل من الجنس الانساني كله لكونه الهًا وانسانًا. والله قد احب الجنس الانساني اكثر من المسيح لقوله في رو ٨ : ٣٢ «لم يشفق على ابنه بل اسلمه عن جميعنا» فاذاً ليس الافضل احبَّ الى الله دائمًا

٢ وايضاً ان الملاك افضل من الانسان ولذا قيل عن الانسان في مز ٨ : ٦ «نقصته عن الملئكة قليلاً» والله قد احب الانسان اكثر من الملاك ففي عبر ٢ : ١٦ «لم يتخذ الملئكة قط بل انما اتخذ نسل ابراهيم». فاذاً ليس الافضل احبَّ الى الله دائمًا

٣ وايضاً ان بطرس كان افضل من يوحنا لانه كان احبَّ للمسيح ولذا فالرب لعلمه بحقيقة ذلك سأل بطرس بقوله «ياسمعان بن يونا اتحبني اكثر من هولاء» ومع ذلك فان المسيح قد احب يوحنا اكثر من بطرس فقد كتب اوغسطينوس على قول

يوحنا ٢١ «رأى التلميذ الذي كان يسوع يحبه» ما نصه «بهذه العلامة يمتاز يوحنا عن بقية التلاميذ ليس لان يسوع كان يحبه وحده بل لانه كان يحبه اكثر من البقية» فاذاً ليس الافضل احبّ الى الله دائماً

٤ وايضاً ان البارّ افضل من التائب لان التوبة هي اللوح الثاني بعد الغرق كما قال ايرونيموس والله يحب التائب اكثر من البار لانه يفرح به اكثر فقد قيل في لو ١٥: ٧ «اقول لكم انه سيكون في السماء فرحٌ بخاطئ واحد يتوب اكثر مما يكون بتسعة وتسعين صدّيقاً لا يحتاجون الى التوبة». فاذاً ليس الافضل احبّ الى الله دائماً

٥ وايضاً ان البارّ المعلوم بعلمٍ سابق افضل من الخاطئ المنتخَب. والخاطئ المنتخَب احبُّ الى الله لانه يريد له خيراً اعظم اي الحيوة الابدية. فاذاً ليس الافضل احبّ الى الله دائماً

لكن يعارض ذلك ان كل شيءٍ يحبُّ ما يشبهه كما يتضح من قوله في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يحبُّ نظيره» وانما يكون شيءٌ افضل من حيث هو اشبه بالله. فاذاً الافضل احبُّ الى الله

والجواب ان يقال ان ما اسلفناه يستلزم ضرورةً القول بان الافضل احبُّ الى الله فقد مرَّ في الفصلين الآنفين ان ايثار الله شيئاً بالمحبة ليس سوى ارادته له خيراً اعظم. وارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وهكذا فانما بعض الاشياء افضل من طريق ان الله يريد لها خيراً اعظم. فاذاً يلزم ان الافضل احبُّ اليه

اذاً اجيب على الاول بان المسيح هو احبُّ الى الله لا من الجنس الانساني فقط بل من مجموع المخلوقات طرّاً لانه اراد له خيراً اعظم اذ قد وهبه اسماً يفوق كل اسم كما في فيل ٢: ٩ ليكون الهاً حقاً. واسلامه اياه الى الموت لاجل خلاص الجنس الانساني لم يضع شيئاً من سمو قدره بل بالاحرى قد صار بذلك غالباً مجيداً لانه صارت الرئاسة على كتفه كما في اش ٩: ٦

وعلى الثاني بان الطبيعة الانسانية المتخذة من كلمة الله في اقنوم المسيح هي احبُّ الى الله من جميع الملائكة كما مرَّ في الفصل السابق وهي افضل وخصوصاً باعتبار الاتحاد اما اذا اعتُبِرت الطبيعة الانسانية بالعموم فان قيست بالطبيعة الملكية من حيث الانسياق الى النعمة والمجد فهما متساويتان لان للانسان والملاك مقداراً واحداً كما في رؤ ٢١ لكن بحيث انه قد يقع التفاضل في ذلك بين الملائكة والناس اما من حيث حال الطبيعة فالملاك افضل من الانسان ولم يتخذ الله الطبع الانساني لكون الانسان احب اليه مطلقاً بل لانه كان احوج الى ذلك كما ان الاب الصالح قد يعطي خادمَهُ السقيم من النفائس ما ليس يعطي ابنَهُ الصحيح

وعلى الثالث بان هذا التشكيك ببطرس ويوحنا مدفوعٌ من وجوهٍ فان اوغسطينوس قد حمل ذلك في الموضع المذكور على معنًى رمزي بقوله ان الحيوة العملية المعبَّر عنها ببطرس احبُّ لله من الحيوة النظرية المعبَّر عنها بيوحنا لانها اشعر بشدائد الحيوة الحاضرة واتوق الى النجاة منها والتوجه الى الله واما الحيوة النظرية فانها احبُّ الى الله لكونه احفظ لها لانها لا تنتهي بانتهاء حيوة الجسد كالحيوة العملية وذهب بعض الى ان بطرس كان احبَّ للمسيح في الاعضاء وبهذا الاعتبار كان احبَّ اليه ايضاً فعهِدَ اليه بالكنيسة اما يوحنا فكان احبَّ للمسيح في نفسه وبهذا الاعتبار كان احبَّ اليه ايضاً فعهد اليه بامه . وذهب غيرهم الى انه لم يثبت أيهما كان احبَّ للمسيح بفضيلة المحبة ولا ايهما كان احبَّ اليه بالنظر الى مجد الحيوة الابدية الاعظم لكنه يقال ان بطرس كان احبَّ له باعتبار ما كان فيه من النشاط او الحميَّة ويوحنا كان احبَّ اليه باعتبار ما كان يُؤْثِره به من شعائر الدالة بسبب فتائه وطهارته . وذهب آخرون الى ان المسيح كان احب لبطرس من جهة موهبة فضيلة المحبة التي هي اسمى المواهب وليوحنا من جهة موهبة العقل . وقضيَّة هذا القول ان بطرس كان افضل واحبَّ الى المسيح مطلقاً ويوحنا من وجهٍ . والذي يظهر ان الجزم بذلك دعوى

بلا دليل لان «الرب وازن الارواح» كما في ام١٦: ٢وليس غيره

وعلى الرابع بان حكم التائبين والابرار كحكم الامور الفاضلة والمفضولة لان الاكثرين نعمةً هم افضل واحبُّ الى الله ابراراً كانوا او تائبين واما في المتساوين فالبرارة اشرف ومحبوبة اكثر. وانما يقال مع ذلك ان الله يسرُّ بالتائب اكثر من سروره بالبار لان التائبين ينهضون في الغالب وهم اكثر احترازاً واوفر تواضعاً واشد حرارة وبناءً على هذا كتب غريغوريوس في كلامه على الانجيل هناك ما نصهُ. «ان ذلك الجندي الذي بعد الفرار ينقلب في الحرب على العدو ويقهره ببأسٍ لأَحبُّ الى القائد ممن لم يهرب قطُّ ولم يُبْلِ في شيء» او ببرهان آخر لان نوال النعمة المتساوي هو بالنسبة الى التائب الذي استحق العقاب اوفر منه بالنسبة الى البار الذي لم يستحق ذلك كما ان مئة درهمٍ اذا وُهبت لفقيرٍ نوالٌ اعظم منه اذا وهبت لملكٍ

وعلى الخامس بانه لما كانت ارادة الله هي علة الخيرية في الاشياء وجب تقدير خيرية من يُحَبُّ من الله بحسب الزمان الذي يجب ان يمنح فيه من الخيرية الالهية خيراً ما. فاذاً الخاطئ المنتخَب هو خيرٌ من البار بحسب ذلك الزمان الذي يجب ان يمنح فيه من الارادة الالهية خيراً اعظم وان كان شراً منه بحسب زمانٍ آخر لانه قد يكون في بعض الازمنة لا خيّراً ولا شريراً

المبحثُ الحادي والعشرون

في عدل الله ورحمته — وفيه اربعة فصول

بعد النظر في محبة الله ينبغي النظر في عدلهِ ورحمتهِ والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل في الله عدلٌ — هل يجوز ان يقال لعدلهِ حق — ٣ هل في الله رحمةٌ — ٤ هل يوجد العدل والرحمة في كل عملٍ من اعمال الله

الفصلُ الاوَّلُ
هل في الله عدلٌ .

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله عدلٌ لان العدل قسيم للعفة . وليس في الله عفةٌ . فاذًا ليس فيه عدلٌ ايضاً

٢ وايضاً كل من يفعل كلَّ شيءٍ بحسب هوى ارادته فليس يفعل بحسب العدل . والله يفعل كل شيءٍ بحسب مشورة ارادته كما قال الرسول في افس ١:١١ . فاذًا ليس يجب وصفه بالعدل

٣ وايضاً ان فعل العدل هو اداء الدَين . والله ليس مديونًا لاحدٍ . فاذًا ليس يلائمه العدل

٤ وايضاً كل ما في الله فهو ذاته . وهذا ليس ملائمًا للعدل فقد قال بويسيوس في كتاب الاسابيع ان « الخير ينظر الى الذات والعدل ينظر الى الفعل » فالعدل اذًا ليس يلائم الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٠: ٨ « الرب عادلٌ ويحب العدل »

والجواب ان يقال ان العدل ضربان احدهما قائمٌ في الايجاب والقبول من الطرفين كالعدل القائم في الشراء والبيع ونحو ذلك من المشاركات والمبادلات وقد سماه الفيلسوف في الخلقيات ك ٥ ب ٤ العدل البدلي اي المدبّر للمبادلات او المشاركات وهذا ليس يلائم الله لانه من سبق فأعطى له فيكافأ كما قال الرسول في رو ١١: ٣٥ والثاني قائم في التوزيع ويقال له العدل التوزيعي وهو ما به يعطي مدبرٌ او مقسمٌ كلاً بحسب مقامه فاذًا كما ان النظام الملائم الذي لعائلة او لكل جماعة مدبَّرة يفصح عن هذا العدل في المدبّر كذلك نظام العالم المشاهد في الاشياء الطبيعية والارادية يفصح عن عدل الله وبناء على هذا قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٨ مقا ٤ « يجب ان يعتبر ان عدل الله الحقيقي قائم بايتائه كل شيءٍ ما يخصه بحسب مقامه وبحفظه

على كل شيء طبيعته في رتبته وقوته الخاصة»

اذًا اجيب على الاول بان من الفضائل الخلقية ما هو بالنظر الى الانفعالات كالعفة بالنظر الى الشهوات والشجاعة بالنظر الى الجبن والتهور والوداعة بالنظر الى الغضب وهذه لا يجوز وصف الله بها الا مجازًا اذ ليس فيه تعالى لا الانفعالات كما مرّ في مب ١٩ ف ٢ ومب ٢٠ ف ١ ولا الشهوة الحسية القائمة فيها هذه الفضائل قيام الشيء في محله كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٣ ب ٢٠ ومنها ما هو بالنظر الى الافعال من اعطاء واخذٍ ونحوهما كالعدل والسخاء وعظم الهمة مما ليس قائمًا في الحس بل في الارادة · فاذًا لا مانع من اثبات هذه الفضائل في الله لكن ليس بالنظر الى الافعال المدنية بل بالنظر الى الافعال الملائمة له تعالى فقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١٠ ب ٨ ان وصف الله بالفضائل المدنية اهلٌ لان يُضحك منه

وعلى الثاني بانه لما كان الخير المعقول هو موضوع الارادة فلا يمكن ان يزيد الله الّا ما تقتضيه حكمته لانها بمنزلة شريعة العدل التي هي مقياس استقامة ارادته وعدلها · فاذًا ما يفعله بحسب ارادته فانه يفعله بالعدل كما ان ما نفعله نحن على وفق الشريعة فاننا نفعله بالعدل غير اننا نحن نفعل على وفق شريعة شارع اعلى والله هو شريعةٌ لنفسه

وعلى الثالث بان كل شيء يجب له ما يخصه ويقال خاصٌ بشيء لما هو متجه اليه كما يقال ان العبد خاص بالسيد دون العكس لأن الحرّ ما كان لاجل نفسه فاسم الواجب اذًا يتضمن نسبة اقتضاء او ضرورةٍ ما الى ما يتجه اليه على انه يجب اعتبار نسبتين في الاشياء احداها ما بها مخلوق يتجه الى مخلوق آخر كاتجاه الاجزاء الى الكل والاعراض الى الجواهر وكل شيء الى غايته · والثانية ما بها جميع المخلوقات تتجه الى الله · فاذًا كذلك ايضًا يجوز اعتبار الواجب في الفعل الالهي على ضربين اما بحسب كون شيء يجب لله او بحسب كون شيء يجب لشيء مخلوق والله يفي بالواجب

من كلا الوجهين فان الواجب لله أن يتم في الاشياء ما هو حاصلٌ في حكمته وارادته وما يظهر خيريته وبهذا الاعتبار فان عدل الله ينظر الى لياقته التي بها يوفي ذاته ما يجب له . والواجب ايضاً لشيءٍ مخلوق أن يحصل على ما يتجه اليه كما يجب للانسان ان يكون له يدان وان يخدمه سائر الحيوان وهكذا ايضاً فان الله يعدل متى اعطى كل شيءٍ ما يجب له بحسب اعتبار طبعه وحاله . الا ان هذا الواجب متوقف على الاول يجب لكل شيء ما جعل متجهاً اليه بترتيب الحكمة الالهية على ان الله وان اعطى اذ انما شيئاً على هذا النحو ما يجب له لكنه ليس مديوناً لأحد اذ ليس متجهاً الى غيره بل بالاحرى غيرهُ متجهٌ اليه ولذا يطلق العدل في الله تارةً على اللياقة بخيريته وتارةً على المجازاة بحسب الاستحقاقات وقد اشار انسلموس الى كلا الوجهين بقوله « اذا عاقبت الاشرار فذلك عدلٌ لانه مناسب لاستحقاقهم واذا عفوت عنهم فذلك عدل لانه لائقٌ بخيريتك »

وعلى الرابع بان العدل وان كان ينظر الى الفعل لكنه لا يخرج بذلك عن كونه ذات الله لان ما هو من ماهية شيء ايضاً يمكن ان يكون مبدأ الفعل على ان الخير لا ينظر دائماً الى الفعل لان شيئاً يقال انه خير لا من حيث ما يفعله فقط بل من حيث هو كاملٌ في ماهيته ايضاً ولذا قيل هناك ان نسبة الخير الى العدل نسبة العام الى الخاص

الفصلُ الثاني
هل عدل الله حق

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان عدل الله ليس حقاً لأن محل العدل الارادة اذ هو استقامة الارادة كما قال انسلموس في الحق ب ١٣ ومحل الحق العقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ٨ وفي الخلقيات ك ٦ م ٢ و٦ . فاذاً ليس العدل من قبيل الحق

٢وايضاً فالحق فضيلةٌ مغايرةٌ للعدل على ما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ب ٧. فاذاً ليس الحق من قبيل العدل

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٤: ١١ «الرحمة والحق تلاقيا» حيث أُطلِقَ الحق على العدل

والجواب ان يقال ان الحق قائم بتطابق العقل والخارج كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ والعقل الذي هو علة الخارج له الى الخارج نسبة القاعدة والمقدار واما العقل الذي يستفيد العلم من الخارج فالامر فيه بالعكس. فاذاً متى كان الخارج قاعدةً ومقداراً للعقل كان الحق قائماً بمطابقة العقل للخارج كما يعرض فينا لان ظننا وقولنا انما هو حق او باطلٌ من طريق ان الامر الخارج موجودٌ او غير موجودٍ واما متى كان العقل قاعدةً او مقداراً للخارج فيكون الحق قائماً بمطابقة الخارج للعقل كما يقال للصانع انه عمل عملاً حقاً متى كان منطبقاً على الصناعة. على ان نسبة الاعمال العادلة الى الشريعة المنطبقة عليها كنسبة الصناعيات الى الصناعة. فاذاً عدل الله الذي هو قوام ترتيب الاشياء المطابق لاعتبار حكمته التي هي شريعته يصح ان يسمى حقاً وبهذا المعنى يقال ايضاً عندنا حق العدل

اذاً اجيب على الاول بان محل العدل من حيث الشريعة المنظِّمة هو الذهن او العقل واما من حيث الامر الذي به تنظَّم الاعمال على وفق الشريعة فمحله الارادة

وعلى الثاني بان الحق الذي يتكلم عليه الفيلسوف هناك فضيلة بها يُعلِن الواحد نفسه في اقواله وافعاله كما هو وعلى هذا فهو قائم بمطابقة الدال للمدلول لا بمطابقة المعلول للعلة والقاعدة كما اسلفنا قريباً في حق العدل

الفصلُ الثالثُ

هل الرحمة ملائمة لله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الرحمة ليست ملائمة لله لانها نوعٌ من

الخ كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ١٤ والله ليس فيه غمٌ. فاذًا ليس فيه رحمة ايضاً

٢وايضاً ان الرحمة توسعٌ في العدل. والله ليس في قدرته ان يترك ما يختص بعدله فقد قيل في ٢ تيمو ٢ : ١٣« وان لم نؤمن فلا يزال هو اميناً لانه لا يمكن ان ينكر ذاته » وهو لو انكر اقواله لانكر ذاته كما قال الشارح هناك ، فاذًا ليست الرحمة ملائمة لله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ٤ «الرب رؤوفٌ ورحيمٌ»

والجواب ان يقال ان الله يجب وصفه بالرحمة على الوجه الابلغ لكن من حيث الأثر لا من حيث تأثر الانفعال ولبيان ذلك يجب ان يعتبر ان واحدًا يقال له (في اللاتينية) misericors (اي رحيم) كانما هو habens cor miserum (اي ذو قلب شقيّ) اي لانه يتأثر غمًّا من شقاء غيره تأثرهُ من شقاء نفسه وهذا يستلزم انه يعمل لدفع شقاء غيره عمله لدفع شقاء نفسه وهذا هو أثر الرحمة. فاذًا الاغتمام من شقاء الغير ليس يلائم الله واما دفع شقاء الغير فهو في غاية الملاءمة له على كون مرادنا بالشقاء كل نقص والنقص لا يُزال الا بكمال خيرية ما واصل الخيرية الاول هو الله كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤. لكن لا بد من اعتبار ان افاضة الكمالات على الاشياء هي من شأن خيرية الله وعدله وسخائه ورحمته ولكن باعتبارات مختلفة لان الإسهام في الكمالات اذا اعتبر بالاطلاق فهو من شأن الخيرية كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ق ٢ و ٤ واما باعتبار ان الله يفيض الكمالات على الاشياء بحسب قدرها فهو من شأن العدل كما مرَّ في الفصل الثاني وباعتبار انه ليس يفعل ذلك لاجل نفعه بل لمجرد خيريته فهو من شأن السخاء وباعتبار ان الكمالات المفاضة من الله على الاشياء تزيل كل نقص فهو من شأن الرحمة

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يتجه على الرحمة باعتبار تأثر الانفعال

وعلى الثاني بان الله يفعل بالرحمة لا بفعله ما ينافي عدله بل بفعلهِ شيئاً زائداً على عدله كما انه لو اعطى واحدٌ من له عليه مئة دينارٍ مئتي دينارٍ من ماله لا يفعل بذلك ضد العدل بل انما يفعل عن سخاء او رحمة وكذا لو اغتفر واحد اهانة مُلحَقة به لان من اغتفر شيئاً فكأنما قد وهبه ومن ثمَّ دعا الرسول المغفرة عطاءً بقوله في افسوس ٩ : ٤٢ « فليعطِ بعضكم بعضاً كما اعطاكم المسيح » ومن ذلك يتضح ان الرحمة لا تنفي العدل بل هي تتمةٌ له ولذا قيل في يع ٢ : ١٣ « الرحمة تفتخر على الدينونة » اي تفوقها

الفصل الرابع

هل الرحمة والعدل في جميع افعال الله

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرحمة والعدل ليسا في جميع افعال الله لان من افعال الله ما يُسنَد الى الرحمة كتبرير الاثيم ومنها ما يُسنَد الى العدل كاهلاك الأَثمة وبناءً على هذا قيل في يع ٢ : ١٣ « ان الدينونة بلا رحمة تكون على من لا يصنع رحمة » . فاذاً ليس الرحمة والعدل ظاهرين في كل فعل من افعال الله

٢ وايضاً فقد أَسند الرسول في رو ١٥ اهتداء اليهود الى العدل والحق واهتداء الامم الى الرحمة . فاذاً ليس العدل والرحمة في كل فعلٍ من افعال الله .

٣ وايضاً ان كثيراً من الابرار تحل بهم المكاره في هذه الدنيا . وهذا جور . فاذاً ليس العدل والرحمة في كل فعلٍ من افعال الله

٤ وايضاً من شأن العدل ايفاء الواجب ومن شأن الرحمة دفع الشقاوة وهكذا كلٌّ من العدل والرحمة يفترض شيئاً سابقاً في فعله . والابداع ليس يفترض شيئاً سابقاً . فاذاً ليس في الابداع رحمة ولا عدل

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢٤ : ١٠ « ان سبل الرب جميعها رحمة وحق »
والجواب ان يقال من الضرورة ان يوجد الرحمة والحق في كل فعل من افعال الله

اذا اريد بالرحمة ازالة كل نقص وان كان لا يجوز اطلاق الشقاء حقيقة على كل نقص بل على نقص الخليقة الناطقة التي يعرض ان تكون سعيدةً فقط لان الشقاوة مقابلة للسعادة ووجه الضرورة في ذلك أنه لما كان الواجب الذي يُوفى من العدل الالهي اما واجباً لله او واجباً لخليقةٍ ما فلا يمكن ترك احدهما في فعلٍ من افعال الله لانه يتعذر على الله ان يفعل شيئاً غير لائق بحكمته وخيريته وبهذا المعنى قلنا ان شيئاً يكون واجباً لله. وكذا ايضاً كل ما يفعله في الاشياء المخلوقة فانما يفعله بما يلائم من الترتيب والمناسبة وبهذا تقوم حقيقة العدل وهكذا لا بد من وجود العدلِ في كل فعلٍ من افعال الله. على ان فعل العدل الالهي يفترض دائماً فعل الرحمة سابقاً ويُبتنى عليه لان الخليقة لا يجب لها شيءٌ الّا لاجل شيءٍ له فيها سابق وجودٍ او تصوُّرٍ. ثم اذا كان ايضاً ذلك السابق واجباً للخليقة فانما يجب لاجل شيءٍ سابق ايضاً ولما كان التسلسل ممتنعاً كان لا بدَّ من الانتهاء الى شيءٍ يتعلق بخيرية الارادة الالهية وحدها التي هي الغاية القصوى وذلك كما لو قلنا ان حصول الانسان على يدين واجب له بسبب النفس الناطقة وحصوله على النفس الناطقة واجب له ليكون انساناً وكونه انساناً واجبٌ له بسبب الخيرية الالهية. وعلى هذا فالرحمة ظاهرة في كل فعل من افعال الله باعتبار اصلها الاول وقوتها تبقى في جميع اللواحق بل تفعل ايضاً فيها باشدّ تأثيرٍ كما ان العلة الاولى هي اشدّ تأثيراً من العلة الثانية على ما في كتاب العلل قض ١ ولذا فما يجب لخليقة ايضاً فان الله يؤتيها اياه بخيريته بسخاء اكثر مما تقتضيه مناسبة الشيء لان ما يكفي لحفظ ترتيب العدل اقل مما توليه الخيرية الالهية المتجاوزة كل مناسبة للخليقة

اذاً اجيب على الاول بان بعض الافعال يُسنَد الى العدل وبعضها يُسنَد الى الرحمة لاظهرية العدل في بعضٍ منها والرحمة في بعضٍ آخر. ومع ذلك ففي القضاء على المرذولين تظهر الرحمة لا متسامحةً فيه بالكلية بل مخففةً اياه شيئاً ما لكونها

تعاقب باقل مما يُستَحق وفي تبرير الاثيم يظهر العدل لاغتفاره ذنوبه بسبب المحبة التي هو مع ذلك يفيضها عليه بالرحمة كقوله عن المجدلية في لو ٧:٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً»

وعلى الثاني بان عدل الله ورحمته يظهران في اهتداء اليهود والامم الا ان العدل يظهر له في اهتداء اليهود وجهٌ لا يظهر في اهتداء الامم لنجاتهم بسبب المواعيد المصنوعة لآبائهم

وعلى الثالث بان عدل الله ورحمته يظهران ايضاً في ابتلاء الابرار في هذه الدنيا من حيث انهم يتطهرون بهذه البلايا من بعض الاوزار الخفيفة ويغدون اشدّ نزوعاً عن حب الارضيات الى الله كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢٦ ب ٩ «ان الشرور التي تضيمنا في هذه العاجلة تدفعنا الى التوجه الى الله»

وعلى الرابع بان الابداع وان لم يفترض شيئاً سابقاً في طبيعة الاشياء لكنه يفترض شيئاً سابقاً في معرفة الله وبهذا الاعتبار يوجد هناك اعتبار العدل من حيث ان الاشياء تخرج الى الوجود بحسب ما يلائم حكمة الله وخيريته ويوجد ايضاً على نحوٍ ما اعتبار الرحمة من حيث ان الاشياء تنتقل من اللا وجود الى الوجود

المبحثُ الثاني والعشرون

في عنايةِ الله — وفيه اربعة فصول

بعد اذ بحثنا في ما يتعلق بالارادة على وجه الاطلاق يجب التخطي الى ما يتعلق بالعقل والارادة معاً وهو العناية بالنظر الى جميع الاشياء والانتخاب والرذل وما يتبعهما بالنظر الى الناس وخصوصاً بالنسبة الى الخلاص الابدي لان علم الاخلاق يبحث فيه بعد الفضائل الخلقية عن الفطنة التي يظهر ان العناية راجعةٌ اليها . اما عناية الله فالبحث فيها يدور على اربع مسائل — ١ هل العناية ملائمةٌ لله — ٢ هل تعم العناية الالهية جميع الاشياء — ٣ هل

تتعلق العناية الالهة ابتداء بجميع الاشياء — ٤ هل توجب العناية الالهية الاشياء المعتنى بها

الفصلُ الاوَّل

هل العناية ملائمة الله

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان العناية ليست ملائمةً لله لانهـا جزءٌ من الفطنة كما في تولِيوس في كتاب الاختراع ٢ والفطنة لكونها قوة تشير بالخير كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٥ و ٨ و ١٨ يمتنع ان تكون ملائمةً لله لعدم حصول ريبٍ عنده يحتاج فيه الى الرأي والمشورة فالعناية اذًا ليست ملائمةً لله

٢ وايضاً كل ما في الله فهو ازليٌّ والعناية ليست شيئاً ازلياً لان مدارها على الموجودات التي ليست ازليةً كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ بُ ٣ فاذًا ليست العناية في الله

٣ وايضاً ليس في الله شيءٌ مركبٌ. والعناية شيء مركبٌ في ما يظهر لتضمنها العقل والارادة . فاذًا ليست في الله

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١٤: ٣ «لكنك ايها الاب تدبر كل شيءٍ بالعناية»

والجواب ان يقال لا بد من اثبات العناية في الله لان كل ما في الاشياء من الخير فهو مخلوق من الله كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف ٤ والخير يوجد في المخلوقات لا من حيث جوهرها فقط بل من حيث انسياقها الى الغاية ايضاً ولاسيما الغاية القصوى التي هي الخيرية الالهية كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤ . فاذًا هذا الخير الموجود في الاشياء من جهة انسياقها الى الغاية القصوى مخلوقٌ من الله ولان الله هو علة الاشياء بعقله وهذا يستلزم ان يكون لكلٍ من معلولاته سبب سابق عنده كما يتضح مما مرّ في مب ١٩ ف ٤ فلا بد ان يكون سبب انسياق الاشياء الى غايتها موجوداً سابقاً في العقل الالهي والسبب الخاص في سوق الاشياء الى الغاية هو العناية لانها الجزء الاصيـل للفطنة الذي اليه يتجه الجزآن الآخران اي تذكر الماضيات وتعقل الحاضرات من

حيث اننا من الماضيات المتذكرة والحاضرات المعقولة نحدس بالمستقبلات المقصود الاعتناء بها وقد قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ «ان شأن الفطنة الخاص ان تسوق الاشياء الى غايةٍ اما بالنظر الى نفس صاحبها كما يقال انسان فَطِن لمن يُحسِن سوق افعاله الى غاية حياته او بالنظر الى غيره ممن يلي امرهم في منزلٍ او مدينة او مملكةٍ وبهذا المعنى قيل في متى ٢٤ « العبد الفَطِن الذي اقامه سيده على اهل بيته» وعلى هذا الوجه فالفطنة والعناية ملائمة الله اذ ليس فيه ما يساق الى غاية لانه هو الغاية القصوى. فاذًا سبب سوق الاشياء الى الغاية يسمّى في الله عناية وعلى هذا قال بويسيوس في التعزية ك ٤ نث ٦ «ان العناية هي نفس السبب الالهي القائم في سيد جميع الاشياء الاعظم والمرتب لجميع الاشياء» ويقال ترتيب لكلٍّ من سبب سوق الاشياء الى الغاية وسبب سوق الاجزاء الى الكل

اذًا اجيب على الاول بان الفطنة بالحصر هي القوة الآمرة بما تشير به اصالة الرأي مشورة صحيحة وتحكم به جودة الحس حكمًا صحيحًا كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك٦ ب٩ و١٠ فاذًا وان كانت الاشارة لا تصح في حق الله من حيث ان المشورة هي البحث في الامور المشكوكة لكن الامر بسوق الاشياء الى الغاية مما له عنده سببٌ مستقيمٌ يصح في حقه تعالى كقوله في مز ١٤٨ « جعل لها رسماً فلا تتعدّاه » وبهذا الاعتبار تكون حقيقة الفطنة والعناية ملائمة لله وان جاز القول ايضاً بان سبب صنع الاشياء يسمّى في الله مشورة لا باعتبار البحث بل باعتبار اليقين الذي اليه ينتهي بالبحث اهل المشورة ولذا قيل في افس ١ : ١١ «من يعمل كل شيء بحسب مشورة ارادته»

وعلى الثاني بان اهتمام العناية يتعلق به امران سبب الانسياق ويقال له العناية والترتيب وتنفيذ الانسياق ويقال له التدبير فالاول ازليٌّ والثاني زماني

وعلى الثالث بان محل العناية هو العقل لكنها تفترض ارادة الغاية اذ ليس احدٌ

يأمر بفعل شيءٍ لاجل غاية ما لم يرد الغاية . فاذاً الفطنة ايضاً تفترض الفضائل الخُلقية التي بها تتعلَّق الشهوة بالخير كما في الخلقيات ك ٦ ب ١٢ ومع ذلك فلو كانت الغاية تنظر الى عقل الله وارادته على السواء لما كان ذلك قادحاً شيئاً ببساطته لاتحاد الارادة والعقل فيه كما مرَّ في مب ١٩ ف ٢ و ٤

الفصلُ الثاني

هل تعم العناية الالهية جميع الاشياء

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان العناية الالهية لا تعم جميع الاشياء اذ العناية والاتفاق لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ فلو كان الله يعتني بكل شيءٍ لما كان شيءٌ اتفاقياً فلم يكن في الاكوان خبطةٌ واتفاقٌ وهذا منافٍ للقول العام

٢ وايضاً كل معتنٍ حكيم فانه يزيل النقص والشر بقدر امكانه عمَّا يعتني به ونحن نرى في الاشياء شروراً كثيرة . فاذاً اما ان الله لا يستطيع دفعها فلا يكون قادراً على كل شيءٍ او انه لا يعتني بكل شيءٍ

٣ وايضاً ما يحدث بالوجوب فليس يقتضي عناية اوفطنةً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٦ ب ٤ و ٩ و ١٠ و ١١ « الفطنة هي السبب المستقيم للحوادث التي يتعلَّق بها الرأي والانتخاب » فاذاً لما كان كثير من الاشياء يحدث بالوجوب لم تكن العناية تعم جميع الاشياء

٤ وايضاً كل من يُترَك لنفسه فليس بخاضع لعناية مدبرٍ . والبشر متروكون من الله لانفسهم كقولهِ في سي ١٥ : ١٤ « الله صنع الانسان في البدء وتركه في يد اختيارهِ » وخصوصاً الاشرار كقولهِ في مز ٨٠ : ١٣ « خليتهم بحسب شهوات قلوبهم » فاذاً العناية الالهية لا تعم جميع الاشياء

٥ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩ : ٩ « ان الله لا تهمه الثيران » وبجامع الحجة لا يهمه سائر الخلائق الغير الناطقة . فاذاً العناية الالهية لا تعم جميع الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في حك ٨ : ١ عن الحكمة الالهية انها « تبلغ من غايةٍ الى غايةٍ بالقوة وتدبر كل شيء بالرفق »

والجواب ان يقال من الناس من نفى العناية رأساً كديمقراطيس والابيقوريين الذين اثبتوا ان العالم كُوّن بالاتفاق ومنهم من ذهب الى ان العناية انما تتعلق بغير الداثرات فقط واما الداثرات فانما تتعلق بها بحسب الانواع دون الافراد اذ انما هي غير داثرة من جهة الانواع وهؤلاء الذين قيل بلسانهم في ايوب ٢٢ : ١٤ « السحاب سترٌ له فلا يرى وعلى قبة السماء يتخطى » وقد استثنى الرباني موسى الناس من عموم الداثرات لما هم مشتركون فيه من نور العقل واما في سائر الافراد الداثرة فقد شايع الآخرين — ولكن لا بدَّ من القول بان العناية الالهية تعم جميع الاشياء كلّيها وجزئيّها وبيان ذلك انه لما كان كل فاعل يفعل لغاية كان عموم سوق المعلولات الى غاية على قدر عموم عليّة الفاعل الاول اذ انما يحدث في افعال فاعل ما صدور شيء غير مسوق الى الغاية من طريق ان ذلك المعلول صادرٌ عن علة اخرى دون قصد الفاعل على ان عليّة الله الذي هو الفاعل الاول تعم جميع الموجودات ليس من حيث المبادىء النوعية فقط بل من حيث المبادىء الشخصية ايضاً لا في الاشياء الغير الداثرة فقط بل في الاشياء الداثرة ايضاً . فاذاً لابد ان تكون جميع الاشياء الموجودة بحالٍ من الاحوال مسوقة من الله الى غايةٍ كقول الرسول في رو ١٣ : ١ « الاشياء التي من الله انما رتبها الله » فاذاً لما لم تكن عناية الله الا سبب سوق الاشياء الى غايتها كما مرَّ في الفصل السابق فلا بد ان تكون جميع الاشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود . وايضاً فقد حققنا في مب ١٤ ف ٦ و ١١ ان الله يعرف جميع الاشياء كلّيها وجزئيّها ولما كانت نسبة معرفته الى الاشياء كنسبة معرفة الصناعة الى الصناعيّات كما مرَّ هناك ايضاً فلا بدَّ ان تكون جميع الاشياء خاضعةً لترتيبه كخضوع جميع الصناعيات لترتيب الصناعة

اذاً اجيب على الاول بان حكم العلة الكلية ليس كحكم العلة الجزئية فقد يتخطى شيءٌ ترتيب العلة الجزئية دون ترتيب العلة الكلية لانه لا يخرج شيءٌ عن ترتيب علة جزئية الا بعلة اخرى جزئية مانعة كما يُمنَع الخشب بفعل الماء عن الاحتراق . فاذاً لما كانت جميع العلل الجزئية مندرجة تحت العلة الكلية امتنع خروج معلول عن ترتيب العلة الكلية . فاذاً من حيث ان معلولاً يتخطى ترتيب علة جزئية يقال انه واقع بالخبطة او بالاتفاق بالنظر الى العلة الجزئية واما بالنظر الى العلة الكلية التي يستحيل ان يتخطى ترتيبها فيقال انه معنيٌّ كما ان التقاء غلامين وان كان اتفاقياً بالنسبة اليهما لكنه معنيٌّ من مولاهما المرسلين منه عمداً الى مكان واحد من دون ان يدري احدهما بالآخر

وعلى الثاني بان حكم المعتني الجزئي مغايرٌ لحكم المعتني الكلي لان المعتني الجزئي يزيل النقص ما استطاع عما هو خاضعٌ لعنايته اما المعتني الكلي فقد يسمح بعروض نقص ما في جزئي ما استبقاءً لخير الكل ومن ثمَّ فما في الموجودات الطبيعية من الفساد والنقص يقال انه مضادٌّ للطبيعة الجزئية لكنه مقصودٌ من الطبيعة الكلية من حيث ان نقص شيءٍ يعود الى خير شيءٍ آخر او الى خير الكون كله ايضاً لان فساد شيءٍ هو كونٌ لآخر به يُحفَظ النوع . فاذاً لما كان الله هو المعتني الكلي بالموجود كله كان من شأن عنايته ان تسمح بحصول بعض النقص في بعض الجزئيات استبقاءً لكمال خير الكون لانه لو مُنِعت جميع الشرور لفقد الكون خيرات كثيرة فلولا قتل الحيوانات لم تكن حيوة الاسد ولولا اضطهاد الظالمين لم يكن صبر الشهداء ومن ثم قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١١ « ان الله القادر على كل شيء لولا انه من القدرة الشاملة والخيرية بحيث يصنع خيراً حتى من الشر لما كان يسمح قط بوجود شرٍ في اعماله » ويظهر ان نفاة العناية الالهية عن الفاسدات التي تحصل فيها الاتفاقيات والشرور انما قد استندوا في ذلك على هاتين الحجتين اللتين ابطلناهما هنا

وعلى الثالث بان الانسان ليس صانع الطبيعة بل انما يستخدم لنفسه الموجودات الطبيعية في افعال الصناعة والقدرة ولذا فالعناية الانسانية لا تعم الواجبات الصادرة عن الطبيعة والتي تعمها مع ذلك عناية الله الذي هو صانع الطبيعة ويظهر ان هذه الحجة هي مُستنَد نفاة العناية الالهية عن مساق الموجودات الطبيعية الذي اسندوه الى وجوب المادة كديمقراطيس وغيره من قدماء الطبيعيين

وعلى الرابع بان قوله ان الله ترك الانسان لنفسه ليس يراد فيه نفي العناية الالهية عن الانسان بل بيان انه ليس مركوزاً فيه قوة عملية محدودة نحو شيءٍ واحدٍ كما في الاشياء الطبيعية التي تنفعل فقط بتوجهها الى الغاية من آخر ولا تفعل في انفسها بان توجه انفسها الى غايتها كما توجه المخلوقات الناطقة انفسها بالاختيار الذي به ترتإي وتنتخب ولذا قال صريحاً «في يد اختياره» ولما كان فعل الاختيار يُسند الى الله على انه علته فمن الضرورة ان يكون ما يُفعَل بالاختيار خاضعاً للعناية الالهية لان عناية الانسان مندرجة تحت عناية الله كاندراج العلة الجزئية تحت العلة الكلية على ان الله هو بالناس الابرار اعظم عناية منه بالاشرار من حيث انه ليس يسمح ان يعرض لهم ما يحول دون غايتهم التي هي النجاة لان الذين يحبون الله كل شيءٍ يعاونهم للخير كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ لكنه لعدم صرفه الاشرار عن شر الاثم يقال انه يخذلهم لا بمعنى انهم يخرجون راساً عن عنايته فلولا انهم محفوظون بعنايته لهَوَوا في لجة العدم ويظهر ان هذه الحجة هي مُستنَد توليوس في نفيه العناية الالهية عن الاشياء الانسانية التي يتعلق بها رأْينا ومشورتنا

وعلى الخامس بان الخليقة الناطقة لكونها بسبب اختيارها ربّة افعالها كما مرّ في مب ١٩ ف ١٠ تتعلق بها العناية الالهية على وجهٍ خاص اي بحيث يُحسب لها شيءٌ اثماً او استحقاقاً وتجازى بشيءٍ عقاباً او ثواباً . وبهذا الاعتبار نفى الرسول اهتمام الله عن الثيران لا بمعنى ان افراد المخلوقات الغير الناطقة خارجة عن عناية الله كما ذهب

الربّاني موسى

الفصلُ الثالثُ

هل يعتني الله بجميع الاشياء ابتداء

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله ليس يعتني بجميع الاشياء ابتداءً لان كل ما يرجع الى الشرف فيجب وصف الله به · وشرف ملكٍ ما يقتضي ان يكون له وزراء يعتني بواسطتهم بالرعايا · فاذًا اولى بكثيرٍ ان الله لا يعتني بجميع الاشياء ابتداءً

٢ وايضاً من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية وغاية كل شيءٍ هي كماله وخيره ومن شأن كل علة ان تفضي بمعلولها الى الخير · فاذًا كل علة فاعلة فهي علةٌ لمعلول العناية · فاذًا لو كان الله يعتني بجميع الاشياء ابتداءً لارتفعت جميع العلل الثانية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٧ «للجهلُ ببعض الاشياء خيرٌ من العلم بها » كخسائس الامور وقد قال ذلك ايضاً الفيلسوف في الالهيات ك ١٢ م ٥١ على ان كل ما هو افضل فيجب وصف الله به · فاذًا ليس لله عناية ابتدائية ببعض الاشياء الخسيسة والحقيرة

لكن يعارض ذلك قول ايوب ٣٤ : ١٣ « من الذي اقامه على الارض سواه ومن الذي جعله على المسكونة التي اسسها » وقد كتب على ذلك غريغوريوس في أدبياته ك ٢٤ ب ٢٦ ما نصه « يدبر بنفسه العالم الذي ابدعه بنفسه »

والجواب ان يقال ان العناية يرجع اليها امران سبب توجيه الاشياء المعتنَى بها الى الغاية وتنفيذ هذا التوجيه ويسمّى تدبيراً فباعتبار الاول يعتني الله بجميع الاشياء ابتداءً لحصول اسباب جميع الاشياء حتى صغائرها في عقلهِ وجميع العلل التي اعدها لاصدار بعض المعلولات فقد آتاها قوة على اصدارها · فاذًا لا بد ان يكون لتوجيه هذه المعلولات سابقة وجودٍ في عقلهِ · واما باعتبار الثاني فلعنايته تعالى بعضُ وسائط لانه يدبِّر الادنى بواسطة الأعلى لا لنقص قدرته بل لنـزارة خيريته حتى يشرك

المخلوقات ايضاً في شرف العليّة وبهذا يبطل ما رواه غريغوريوس النيصاوي في كتاب العناية ٨ ب ٣ من قول افلاطون بالعنايات الثلاث التي اولاها خاصة بالاله الاعظم الذي يعتني اولاً واصالةً بالروحانيات وتبعاً بالعالم كله من حيث الاجناس والانواع والعلل الكلية . والثانية ما تتعلق بالجزئيات التي يعرضها الكون والفساد وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسماوات اي الجواهر المفارقة التي تحرك الاجرام السماوية بحركة مستديرة . والثالثة هي العناية بالامور الانسانية وقد نسبها الى الشياطين التي كان يجعلها الافلاطونيون اواسط بيننا وبين الله على ما رواه اوغسطينوس في مدينة الله ك ٩ ب ١ و٢ وك ٨ ب ٤

اذاً اجيب على الاول بان حصول الملك على وزراء ينفذون عنايته هو من شأن شرفه واما عدم حصوله على سبب ما يجب ان يفعل بواسطتهم فمن نقصه لان كل علمٍ عمليٍ فانما يزداد كمالاً على قدر ازدياد ملاحظته الجزئيات التي يحصل فيها الفعل

وعلى الثاني بان اعتناء الله ابتداءً بجميع الاشياء لا يستلزم نفي العلل الثانية التي هي منفذةٌ لهذا التوجيه كما يتضح مما مرّ في مب ١٩ ف ٥ و٨

وعلى الثالث بان الجهل بالشرور وخسائس الامور انما هو خيرٌ لنا من حيث انها تعوقنا عن ملاحظة بعض ما هو افضل لانه ليس في قدرتنا ان نعقل اشياء كثيرة معاً ولان الافتكار بالشرور قد يفسد الارادة احياناً ويعطفها الى الشرّ لكن هذا ليس له محل في الله لانه يرى جميع الاشياء معاً بلمحةٍ واحدة ويستحيل انعطاف ارادته الى الشرّ

الفصلُ الرابعُ

هل توجب العناية الاشياء المعنيّ بها

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعنيّ بها

لان كل معلول له علة بالذات حاضرة او ماضية يلزم عنها وجوباً فهو يصدر وجوباً كما اثبته الفيلسوف في الالهيات ك٦م٧ وعناية الله لكونها ازلية فهي سابقة الوجود ويلزم المعلول عنها وجوباً اذ لا يجوز اضاعتها سدًى فهي اذًا توجب الاشياء المعنيّ بها

٢ وايضاً كل معتنٍ فانه يجعل عمله ثابتاً ما امكن لئلا يتلاشى والله قادرٌ الى الغاية فهو اذًا يجعل ما يعتني به ثابتاً بثبات الوجوب

٣ وايضاً قال بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٦ « ان القَدَر لصدوره عن المبادىء الغير المتغيرة التي للعناية يقيد افعال الناس وحظوظهم برباطٍ من العلل غير منحلٍ » فاذًا يظهر ان العناية الالهية توجب الاشياء المعنيّ بها

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ليس من شأن العناية الالهية ان تفسد الطبيعة » وطبيعة بعض الاشياء تقتضي ان تكون حادثة . فاذًا العناية الالهية لا توجب الاشياء وترفع الحدوث عنها

والجواب ان يقال ان العناية الالهيــة توجب بعض الاشيــاء لا جميعها كما توهم بعضٌ لانّ من شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية . والخير الاصيل الكائن في الاشياء بعد الخيرية الالهية التي هي غاية منفصلة عن الاشياء هو كمال الكون وهو لا يتم ما لم يوجد في الاشياء جميع مراتب الوجود فاذًا من شأن العناية الالهية ان تبدع جميع مراتب الموجودات ولذا من المعلولات ما اعدّت له عللاً واجبة ليصدر بالضرورة ومنها ما اعدت له عللاً حادثة ليصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة

اذًا اجيب على الاوّل بان معلول العناية الالهية ليس ان يصدر شيءٌ كيفما كان فقط بل ان يصدر شيء اما بالحدوث او بالوجوب فيصدر دون تخلف و بالوجوب ما تقتضي العناية الالهية ان يصدر دون تخلف وبالوجوب ويصدر بالحدوث ما تقتضي العناية الالهية ان يصدر بالحدوث

وعلى الثاني بان ترتيب العناية الالهية انما هو معيّن وغير متغير من حيث ان ما يعتني به الله يصدر على الوجه الذي يعتني به اي اما بالوجوب او بالحدوث

وعلى الثالث بان ما ذكره بويسيوس من عدم الانحلال وعدم التغير راجع الى تحقق العناية التي لا يتخلف عنها معلولها ولا كيفية صدوره المقصودة منها وليس راجعاً الى وجوب المعلولات . ولا بدّ ايضاً من اعتبار ان الوجوب والحدوث يلحقان في الحقيقة الموجودَ من حيث هو موجود . ولذا كان وجه الحدوث والوجوب مندرجاً تحت اعتناء الله الذي هو المعتني الكلي بكل موجودٍ لا تحت اعتناء بعض المعتنين الجزئيين

المبحثُ الثالثُ والعشرون

في الانتخاب — وفيه ثمانية فصول

بعد النظر في العناية الالهية ينبغي النظر في الانتخاب وفي سفر الحيوة اما الانتخاب فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل يليق الانتخاب بالله — ٢ في ان الانتخاب ما هو وهل يوجب شيئاً في المنتخَب — ٣ هل يليق بالله رذل بعض الناس — ٤ في نسبة الانتخاب الى الاختيار اي هل يُختار المنتخَبون — ٥ هل الاستحقاقات سببٌ او داعٍ للانتخاب او الرذل او الاختيار — ٦ في تاكيد الانتخاب اي هل يخلص المنتخبون بدون تخلف — ٧ هل عدد المنتخبين معيّن — ٨ هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

الفصلُ الاوَّلُ

هل يُنتخَب الناس من الله

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الناس لا ينتخبون من الله فقد قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٣٠ « يجب ان نعرف ان الله له سابقة علم بجميع الاشياء لكن ليس له سابقة تحديدٍ بها لانه يعرف بسابق علمه جميع ما فينا

لكنه ليس يحدد جميع ذلك بسابق قضائه» والافعال الانسانية المستحقة صالحةً او طالحةً انما هي فينا من حيث اننا ارباب افعالنا بالاختيار. فاذًا ما كان من قبيل الافعال المستحقة صالحةً او طالحةً فليس يُنتَخب من الله وهكذا يرتفع انتخاب الناس

٣ وايضاً ان جميع المخلوقات تساق الى غاياتها بالعناية الالهية كما مرّ في المبحث الآنف ف ١ و٢ وما سوى الناس من المخلوقات لا يقال انه ينتخب من الله فكذا لناس ايضاً

٣ وايضاً ان الملائكة اهلٌ للسعادة كالناس. والملائكة ليس يلائمهم الانتخاب في ما يظهر اذ لم يكن فيهم قط شقاء والحال ان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ف ١٧ فالناس اذًا لا يُنتَخبون

٤ وايضاً ان الاحسانات المسبغة على الناس من الله تُكشَف بالروح القدس للرجال القديسين كقول الرسول في ١كور ٢ : ١٢ «نحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما انعم الله علينا به من العطايا» فاذًا لو كان الناس ينتخبون من الله لعلم المنتخبون بانتخابهم لان الانتخاب احسانٌ من الله وهذا بيّن البطلان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٨ : ٣٠ «الذين انتخبهم اياهم دعا»

والجواب ان يقال انه يليق بالله ان ينتخب الناس لان العناية الالهية تعم جميع الاشياء كما مرّ في المبحث الآنف ف ٤ ومن شأن العناية ان تسوق الاشياء الى الغاية كما مرّ هناك ف ١ و٢ والغاية التي تساق المخلوقات اليها من الله غايتان احداهما مجاوزة لمعادلة الطبيعة المخلوقة وقوتها وهي الحيوة الابدية القائمة برؤية الله والفائقة طبع كل خليقة على ما مرّ في مب ١٢ ف ٤ والثانية معادلة للطبيعة المخلوقة اي يمكن للشيء المخلوق ان يدركها بقوة طبعه على ان ما يتقاصر شيءٌ عن التوصل اليه بقوة طبعه يجب ان يوجه اليه من آخر كما يُرسَل السهم من الرامي الى الغرض. فاذًا في الحقيقة انما تبلغ الخليقة الناطقة الى الحيوة الابدية التي هي اهلٌ لها موجهةً اليها على

نحوٍ ما من الله . والباعث على هذا التوجيه له وجودٌ سابقٌ في الله كما يوجد فيه الباعث على توجيه الاشياء الى الغاية الذي قد اسلفنا انه العناية ووجود الباعث على صنع شيءٍ في عقل الصانع وجودٌ سابق فيه للشيء المقصود صنعه فالباعث اذًا على ما تقدم ذكره من توجيه الخليقة الناطقة الى غاية الحيوة الابدية يسمّى (في اللاتينية) prædestinatio (اي انتخابًا) لان destinare (اي التعيين) هو التوجيه وهكذا يتضح ان الانتخاب باعتبار موضوعه جزءٌ من العناية

اذًا اجيب على الاول بان مراد الدمشقي بسابقة التحديد الايجاب كما في الاشياء الطبيعية المحدودة سابقًا نحو شيءٍ واحد بدليل قوله بعد ذلك «لانه لا يريد الرذيلة ولا يكرِه على الفضيلة» : فاذًا ليس ينُفى بذلك الانتخاب

وعلى الثاني بان المخلوقات الغير الناطقة ليست اهلاً لتلك الغاية المجاوزة قوة الطبيعة الانسانية ولذا لا يقال حقيقةً انها تُنتخَب ولو استعمل الانتخاب احيانًا بالنسبة الى كل غاية أُخرى على خلاف الاصطلاح

وعلى الثالث بان الانتخاب يصح في الملائكة كما في الناس وان كانوا لم يَشقَوا قطُّ لان الحركة لا تستفيد النوع من طرف منه بل من طرف اليه لانه لا فرق في حقيقة التبييض بين ان كان ما يتبيض اسود او اصفر او احمر وكذا لا فرق في حقيقة الانتخاب بين ان يُنتخَب منتخَبٌ الى الحيوة الابدية من حالة الشقاء او لا . وان جاز القول بان كل ايتاء خيرٍ لما لا يجب له ذلك انما هو من شأن الرحمة على ما مرَّ في مب ٢١ ف ٣ و ٤

وعلى الرابع بان الانتخاب وان أُوحي به الى بعض بانعام خاص لكنه لا يناسب ان يُوحَى به الى الجميع لان ذلك يحدِث في غير المنتخَبين اليأسَ وفي المنتخَبين الاهمالَ

الفصلُ الثاني

هل يوجب الانتخاب شيئاً في المنتخب

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهران الانتخاب ليس يوجب شيئاً في المنتخَب لان كل فعل يؤثّر من تلقاء نفسه انفعالاً . فإذا كان الانتخاب فعلاً في الله وجب ان يكون انفعالاً في المنتخَبين

٢وايضاً فقد كتب اوريجانوس على آية الرسول وهي قوله في رو ١ الذي انتُخِب الخ ما نصّه «الانتخاب يتعلق بمن ليس موجوداً والتعيين يتعلق بمن هو موجودٌ» وقال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ب ١٤«ايُّ شيءٍ هو الانتخاب سوى تعيين موجود ما » فالانتخاب اذاً لا يتعلق الا بموجود ما فهو اذاً يوجب شيئاً في المنتخَب

٣ وايضاً ان الإعداد شيءٌ في المُعَدّ . والانتخاب هو إعداد انعامات الله كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٤ فهو اذاً شيءٌ في المنتخب

٤وايضاً ان الزماني لا يؤخذ في حد الازلي . والنعمة شيءٌ زماني وهي تؤخذ في حد الانتخاب لان الانتخاب يقال إنه اعداد النعمة في الحاضر والمجد في المستقبل . فاذاً ليس الانتخاب شيئاً ازلياً وهكذا يجب ان لا يكون في الله بل في المنتخَبين لان كل ما في الله فهو ازليٌّ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس هناك ان«الانتخاب هو العلم السابق بانعامات الله» والعلم السابق ليس يوجد في المعلومات السابقة بل في العالم السابق . فاذاً كذا الانتخاب ليس يوجد في المنتخَبين بل المنتخِب

والجواب ان يقال ان الانتخاب ليس شيئاً في المنتخَبين بل في المنتخِب فقط فقد اسلفنا ان الانتخاب جزءٌ من العناية والعناية ليست في الاشياء المعنيّ بها بل هي امرٌ اعتباريٌّ قائمٌ في عقل المعتني كما مر في مب ٢٢ ف ١ واما تنفيذ العناية

الذي يقال له تدبيرٌ فهو موجود في المدبَّرات وجودًا انفعاليًا وفي المدبِّر وجودًا فاعليًا ٠ فاذًا واضحٌ ان الانتخاب امرٌ اعتباري باعثٌ على توجيه البعض الى الخلاص الابدي قائمٌ في العقل الالهي وان تنفيذ هذا التوجيه موجودٌ وجودًا انفعاليًا في المنتخَبين وفاعليًا في الله ٠ وتنفيذ الانتخاب هو الدعوة والتمجيد كما قال الرسول في رو ٨ : ٣٠ «الذين انتخبهم اياهم دعا والذين دعاهم اياهم مجَّد »

اذًا اجيب على الاول بان الافعال المتعدية الى موضوع خارجٍ توثّر من تلقاء نفسها انفعالاً كالتسخين والقطع بخلاف الافعال المستقرة في نفس الفاعل كالتعقل والارادة على ما مر في مب ١٤ ف ٤ ومب ١٨ ف ٣ والانتخاب فعلٌ من هذا القبيل ٠ فاذًا ليس يوجب شيئًا في المنتخَب واما تنفيذه الذي يتعدى الى الاشياء الخارجة فانه يوجب فيها أثرًا ما

وعلى الثاني بان التعيين قد يراد به التوجيه الحقيقي لشيء الى غرضٍ ما وعلى هذا الوجه لا يتعلق الا بما هو موجودٌ وقد يراد به التوجيه الاعتباري كما يقال اننا نعين ما نقصده بعقلنا قصدًا ثابتًا وبهذا المعنى قيل في ٢ مكا ٦ : ٢٠ ان لعازر «عيَّن ان يتمنع عن المحرَّمات رغبةً في الحيوة» وعلى هذا الوجه يجوز ان يتعلق التعيين بما ليس موجودًا ومع ذلك فان الانتخاب باعتبار ما يتضمنه من معنى التقدم يصح تعلقه بما ليس موجودًا كيفما كان المراد بتعيينه

وعلى الثالث بان الإعداد على ضربين احدهما إعداد المنفعل لينفعل وهذا الاعداد يكون في المُعَدّ والثاني إعداد الفاعل ليفعل وهذا يكون في الفاعل والانتخاب إعدادٌ من هذا القبيل باعتبار ان فاعلاً بالعقل يقال انه يُعدّ نفسه للفعل من حيث يحصل في عقله تصور سابق لما هو قاصدٌ فعله وبهذا المعنى قد أعدّ الله نفسه منذ الازل للانتخاب متصورًا في عقله توجيه البعض الى الخلاص

وعلى الرابع بان النعمة لا تؤخذ في حد الانتخاب كالجزء من ماهيته بل من حيث

ان الانتخاب يتضمن نسبة اليها كنسبة العلة الى المعلول والفعل الى الموضوع . فاذًا ليس يلزم على ذلك كون الانتخاب شيئًا زمانيًا

الفصلُ الثالثُ

هل يرذل الله انسانًا

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله لا يرذل انسانًا لانه ليس يرذل احدٌ ما يحبه . والله يحب كل انسانٍ كقوله في حك ١١ : ٢٥ « تحب جميع الاكوان ولا تمقت شيئًا مما صنعت » . فاذًا ليس يرذل الله انسانًا

٢ وايضاً لو كان الله يرذل انسانًا لوجب ان تكون نسبة الرذل الى المرذولين كنسبة الانتخاب الى المنتخَبين . والانتخاب هو علة خلاص المنتخبين . فيلزم ان يكون الرذل علة هلاك المرذولين وهذا باطل فقد قيل في هو ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل وانما معونتك فيَّ » . فاذًا ليس يرذل الله احدًا

٣ وايضاً ليس يجب ان يؤثَم احدٌ في ما يتعذر عليه اجتنابه ولو رذل الله انسانًا لتعذر عليه اجتناب الهلاك فقد قيل في جا ٧ : ١٤ « انظر الى عمل الله كيف لا يقدر احدٌ ان يثقِّف ما أَوَّدهُ » . فيلزم ان لا يكون الناس مأثومين في هلاكهم وهذا باطل . فاذًا ليس يرذل الله احدًا

لكن يعارض ذلك قوله في ملا ١ : ٢ « احببتُ يعقوب وابغضتُ عيسو »

والجواب ان يقال ان الله يرذل البعض فقد اسلفنا قريبًا ف ١ ان الانتخاب جزءٌ من العناية ومن شأن العناية ان تسمح بنقص ما في ما تتعلق به كما مر في مب ٢٢ ف ٢ . فاذًا لما كان الناس يوجَّهون الى الحيوة الابدية بالعناية الالهية كان من شأن العناية الالهية ايضاً ان تسمح بتخلف بعضهم عن هذه الغاية وهذا يقال له الرذل . وعلى هذا فكما ان الانتخاب جزءٌ من العناية بالنظر الى من يساق من الله الى تلك الغاية كذلك الرذل جزءٌ من العناية بالنظر الى من يتخلف عن هذه الغاية فهو اذًا لا ايراد

به العلم السابق فقط بل امرٌ اعتباري ايضاً كالعناية كما مر ايضاً في مب ٢٢ ف ؛ لانه كما ان الانتخاب يتضمن ارادة ايتاء النعمة والمجد كذلك الرذل يتضمن ارادة السماح بوقوع بعض في الاثم والمعاقبة عليه بالهلاك

اذاً اجيب على الاول بان الله يحب جميع الناس بل جميع المخلوقات من حيث انه يريد للجميع خيراً ما لكنه ليس يريد لهم جميعاً كل خير . فاذاً من حيث انه لايريد للبعض هذا الخير اي الحيوة الابدية يقال انه يمقتهم او يرذلهم

وعلى الثاني بان حكم الرذل في التأثير مغايرٌ لحكم الانتخاب لان الانتخاب علة لما يتوقعه المنتخَبون في الحيوة المستقبلة من المجد ولما ينالونه في الحاضر من النعمة والرذل ليس علة لما في الحاضر من الاثم بل للانخذال من الله لكنه مع ذلك علة لما يُوفَى في المستقبل من العذاب الابدي واما الاثم فيصدر عن اختيار من يُرذَل ويُخذَل من النعمة وبهذا الاعتبار يصدق قول النبي « هلاكك منك يا اسرائيل »

وعلى الثالث بان رذل الله ليس يسلب شيئاً من قدرة المرذول ولذلك متى قيل ان المرذول لايقدر على كسب النعمة فليس المراد به ان ذلك يستحيل عليه بالاستحالة المطلقة بل بالاستحالة الشرطية كما اسلفناه في مب ١٩ ف ٣ من ان خلاص المنتخَب ضروريٌ بالضرورة الشرطية التي لا ترفع حرية الاختيار . فاذاً وان تعذر على مرذول كسب النعمة الاان اقترافه هذا الاثم او ذاك انما يقع باختياره فهو اذاً يُؤثَّم في ذلك عدلاً

الفصلُ الرَّابعُ
في أنَّ المنتخَبين هل يُختارون من الله

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المنتخَبين لا يُختارون من الله فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ مقـ ١ « كما ان الشمس الجسمية تفيض نورها على جميع الاجرام دون اختيار كذلك الله ايضاً يفيض خيريته » والخيرية الالهية

يشترك فيها بعض على وجهٍ خاص بمشاركة النعمة والمجد. فاذاً الله يُشرِك في النعمة والمجد دون اختيار وهذا راجعٌ الى الانتخاب

٢ وايضاً ان الاختيار يتعلق بما هو موجودٌ والانتخاب الازلي يتعلق ايضاً بما لا وجود له. فاذاً يُنتخَب بعض دون اختيار

٣ وايضاً ان الاختيار يتضمن تمييزاً ما والله يريد ان جميع الناس يخلصون كما في ١ تيمو ٢ : ٤ . فاذاً الانتخاب الذي يسبق فيسوق الناس الى الخلاص ليس فيه اختيارٌ

لكن يعارض ذلك قوله في افس ١ : ٤ « اختارنا فيه من قبل انشاء العالم »

والجواب ان يقال ان الانتخاب يفترض عقلاً الاختيار والاختيار يفترض عقلاً المحبة وذلك لان الانتخاب جزءٌ من العناية على ما مرَّ في ف ١ والعناية كالفطنة اعتبارٌ قائمٌ في العقل آمرٌ بتوجيه البعض الى الغاية كما مرَّ في مب ٢٢ ف ٢ على انه ليس يؤمَر بتوجيه شيءٍ الى غاية ما لم تسبق ارادة الغاية . فاذاً انتخاب البعض الى الخلاص الابدي يفترض عقلاً ان الله يريد خلاصهم والى هذا يرجع الاختيار والمحبة اما المحبة فمن حيث انه يريد لهم خير الخلاص الابدي لان المحبة هي ارادة الخير لشيءٍ كما مرَّ في مب ٢٠ ف ٢ و ٣ . واما الاختيار فمن حيث انه يؤْثر بهذا الخير بعضاً على بعضٍ اذ انه يرذل بعضاً كما مرَّ في الفصل الآنف الا ان ترتُّب الاختيار والمحبة فينا مغاير لترتبهما في الله لان الارادة فينا لا تؤْثر الخير بمحبتها بل انما تتحرك الى المحبة من الخير السابق ولذا فاننا نختار من نحبه وهكذا فالاختيار متقدم فينا على المحبة . واما في الله فالامر بالعكس لان ارادته التي بها يريد الخير لشيءٍ بمحبته هي السبب في حصوله دون غيره على ذلك الخير وهكذا يتضح ان الاختيار يفترض المحبة عقلاً . والانتخاب يفترض عقلاً الاختيار . فاذاً جميع المنتخَبين مختارون ومحبوبون

اذاً اجيب على الاول بانه اذا اعتُبِر الاشتراك في مطلق الخيرية الالهية فالله يُشرِك

في خيريته دون اختيار من حيث انه لا يوجد شيءٌ غير مشترك في شيء من خيريته كما مرّ في مب ٦ ف ٤ واما اذا اعتُبِر الاشتراك في خصوص هذا الخير او ذاك فالله لا يؤتي ذلك دون اختيار لان من الخيرات ما يؤتيه بعضاً دون بعض وعلى هذا فالاختيار يعتبر في ايتاء النعمة والمجد

وعلى الثاني بانه متى تحركت ارادة المنتخَب الى المحبة من خيرٍ موجود سابقاً في الخارج فحينئذٍ لا يتعلق الاختيار الا بما هو موجود كما يعرض في اختيارنا واما في الله فالامر بخلاف ذلك كما مرّ في جرم الفصل وفي مب ٢٠ ف ٢ ولذلك قال اوغسطينوس في خط ١١ على كلام الرسول ان «الذين ليسوا بموجودين يُختارون من الله وهو مع ذلك لا يخطىء في اختيارهم»

وعلى الثالث بان الله يريد ان جميع الناس يخلصون بالارادة السابقة وهذا ليس ارادة على الاطلاق بل من وجه لا بالارادة اللاحقة مما هو ارادة على الاطلاق كما مر في مب ١٩ ف ١

الفصلُ الخامسُ

هل سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب فقد قال الرسول في رو ٨: ٣٠ «الذين سبق فعرفهم اياهم انتخب» وكتب امبروسيوس على قوله في رو ٩: ١٥ «أَرحم من أَرحم» ما نصهُ «سأُوتي الرحمة من اعلم سابقاً انه سيتوب اليَّ بمجامع قلبه». فاذاً يظهر ان سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب

٢ وايضاً ان الانتخاب الالهي يتضمن الارادة الالهية التي يمتنع ان تكون دون داعٍ صوابي لان الانتخاب هو قصد الرحمة كما قال اوغسطينوس في انتخاب القديسين ك ٢ ب ١٧ ولا يمكن وجود داعٍ الى الانتخاب الا سابق العلم بالاعمال الصالحة. فاذاً

سابق العلم بالاعمال الصالحة هو علة الانتخاب او الداعي اليه

٣ وايضاً ليس عند الله ظلمٌ كما في رو ٩ : ١٤ وايتاء الاكفاء اموراً غير متكافئة ظلمٌ في ما يظهر وجميع الناس اكفاءٌ في الطبيعة وفي الخطيئة الاصلية وانما يختلفون في صلاح اعمالهم وطلاحها فالله اذاً لا يُعِدُّ للناس اموراً غير متكافئة بانتخابه ورذله الا لسابق علمه باختلاف اعمالهم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيط ٣ : ٥ «خلصنا هو لا اعتباراً لاعمال برٍ عملناها بل لرحمته» وهو كما خلصنا انتخبنا ايضاً للخلاص . فاذاً ليس سابق العلم بصلاح الاعمال علةً او داعياً للانتخاب

والجواب ان يقال لما كان الانتخاب متضمناً الارادة كما مر في الفصل السابق يجب ان يعلل كما تعلل الارادة الالهية وقد مرَّ في مب ١٩ ف ٥ انه لا يصح تعليل الارادة الالهية بشيءٍ من جهة فعل الارادة بل يجوز تعليلها بشيءٍ من جهة المرادات اي من حيث ان الله يريد وجود شيء لاجل شيء آخر . فاذاً ليس من بلغت به شدة الحماقة الى ان علَّل الانتخاب الالهي من جهة فعل المنتخِب بالاعمال الصالحة بل انما النزاع في ما اذا كان للانتخاب علةٌ من جهة المفعول وهو نفس النزاع في ما اذا كان الله قد قضى سابقاً ان يؤتي بعضاً مفعول الانتخاب بسبب بعض الاعمال الصالحة فذهب بعض الى ان مفعول الانتخاب يُقضَى سابقا للبعض بسبب ما قدموه في الحيوة الاخرى من الاعمال الصالحة وهذا مذهب اوريجانوس الذي قال بان النفوس الانسانية مخلوقةٌ منذ البدء وانها بحسب اختلاف اعمالها تلبس احوالاً مختلفة عند اتصالها بالابدان في هذا العالم لكن هذا يبطله قول الرسول في رو ٩ : ١١ «من قبل ان يولد الولدان ويعملا خيراً او شراً لا من قِبَل الاعمال بل من قِبَل الذي يدعو قيل لها ان الكبير يُستعبَد للصغير» وذهب غيرهم الى ان ما يقدَّم في هذه الحيوة من الاعمال الصالحة هو علة مفعول الانتخاب والداعي اليه فقد قال البيلاجيون بان ابتداء

فعل الصلاح من قبلنا واتمامه من قبل الله وعلى هذا فانما يعرض ايتاء مفعول الانتخاب بعضاً دون بعض لابتداء بعض بتهيئة نفسه دون بعض لكن هذا يبطله قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٥ « لا أنّا فينا كفاءةٌ لان تفتكر فكراً بانفسنا كأنه من انفسنا » على انه يمتنع وجود مبدإٍ متقدم على الفكر فاذاً يمتنع القول بان فينا ابتداءً هو سبب مفعول الانتخاب . وذهب آخرون الى ان الاعمال الصالحة اللاحقة لمفعول الانتخاب هي سبب الانتخاب بمعنى ان الله انما يؤْتي بعضاً النعمة وانما قضى سابقاً ان يؤْتيه اياها لسابق علمه بانه سيُحسِن استعمالها كما لو انعم الملك بفرس على جندي يعلم انه سيحسن استعماله والظاهر ان هولاء قد ميزوا بين ما يصدر عن النعمة وما يصدر عن الاختيار كانما يمتنع صدور شيءٍ واحدٍ بعينه عن كليهما . وواضحٌ ان مفعول النعمة هو مفعول الانتخاب فلا يجوز ان يعلّل به الانتخاب لدخوله تحت الانتخاب . فاذاً لو كان شيءٌ آخر من جهتنا سبباً للانتخاب لكان خارجاً عن مفعول الانتخاب على انه لا تمايز بين ما يصدر عن الاختيار وما يصدر عن الانتخاب كما لا تمايز بين ما يصدر عن العلة الثانية وعن العلة الاولى لان العناية الالهية تصدر المفاعيل بافعال العلل الثانية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٥ وعلى هذا فما يُفعَل بالاختيار ايضاً فهو صادرٌ عن الانتخاب فالصحيح اذن ان مفعول الانتخاب يجوز لنا اعتباره على ضربين الاول بالخصوص وبهذا الاعتبار لا يمتنع ان يكون احد مفاعيل الانتخاب علةً وسبباً للآخر فيكون المتأخر علة للمتقدم باعتبار العلة الغائية ويكون المتقدم علة للمتأخر باعتبار العلة الاستحقاقية التي تُرَدُّ الى استعداد المادة كما اذا قلنا ان الله قضى سابقاً ان يؤْتي واحداً المجد بسبب استحقاقه وانه قضى سابقاً ان يؤْتي واحداً النعمة ليستحق المجد . والثاني بالعموم وبهذا الاعتبار يمتنع ان يكون لمفعول الانتخاب كله بالعموم علة من جهتنا لانه مهما يكن في الانسان مما يوجهه الى الخلاص فهو مندرجٌ تحت مفعول الانتخاب حتى الاستعداد الى النعمة لان هذا ايضاً لا يتم الا بمددٍ الهي كقوله

في مز ٥١: ٢١ «اعدنا يارب اليك فنعود» ومع ذلك فالانتخاب على هذا الوجه يعلَّل من جهة المفعول بالخيرية الالهية التي اليها يتجه كل مفعول الانتخاب على انها الغاية وعنها يصدر على انها المبدأ الاول المحرّك

اذًا اجيب على الاول بان استعمال النعمة المعلوم بالعلم السابق ليس سببًا لايتاء النعمة الا باعتبار العلة الغائية كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان علة الانتخاب بالاجمال من جهة المفعول هي الخيرية الالهية. واما بالخصوص فاحد المفاعيل علةٌ للآخر كما مرّ في جرم الفصل ايضًا

وعلى الثالث بانه يمكن تعليل انتخاب بعضٍ ورذل بعضٍ بالخيرية الالهية لانه يقال ان الله صنع كل شيء لاجل خيريته على نحوٍ تتمثّل بهِ الخيرية الالهية في الاشياء على ان الخيرية الالهية التي هي في نفسها واحدة وبسيطة لا بدّ ان تتمثّل في الاشياء على صورٍ متكثرة بسبب عجز المخلوقات عن التوصل الى البساطة الالهية. وهذا هو السبب في ان كمال الكون يُقتضى له مراتب مختلفة من الاشياء يكون لبعضها في الكون مرتبة عالية ولبعضها مرتبةٌ سافلة. وحفظًا لاختلاف هذه المراتب يتأَذَّن الله بوقوع بعض الشرور لئلاَّ تُمنَع خيرات كثيرة كما مرّ في مب ٢٢ ف ٢ فلنعتبر اذًا الجنس الانساني كلهُ كمجموع الكائنات كلهِ فاذًا قد اراد الله ان يمثّل خيريته في الناس بطريق الرحمة بلطفه بالنظر الى البعض الذين ينتخبهم وبطريق العدل باقتصاصه بالنظر الى البعض الذين يرذلهم وهذا هو السبب في اختياره بعضًا ورذله بعضًا وقد ذكره الرسول بقوله في رو ٩: ٢٢ «ان كان الله يريد ان يبدي غضبه (اي نقمة عدله) ويبين قدرته فاحتمل (اي سمح) باناة طويلة آنية غضب مؤهَّلة للهلاك لكي يتبين غنى مجده على آنية الرّحمة التي سبق فهيَّأَها للمجد» وفي ٢ تيمو ٢: ٢٠ «لا تكون في بيت كبير آنية من ذهب وفضة فقط بل من خشب وخزفٍ ايضًا بعضها للكرامة وبعضها للهوان» واما اختياره للمجد هؤلاء ورذله اولئك

فليس له من سبب سوى الارادة الالهية ولذا قال اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٦ «اذا لم ترد ان تُخطئ الصواب فلا تتصدَّ للحكم على سبب جذبه هذا وعدم جذبه ذاك» وذلك كما في الاشياء الطبيعية ايضاً فان المادّة الاولى التي هي كلها في نفسها متماثلة الصورة يمكن تعليل خلق الله منذ البدء بعض اجزائها في صورة النار وبعضها في صورة التراب بلزوم اختلاف الانواع في الاشياء الطبيعية. اما كون هذا الجزء من المادّة في هذه الصورة وذاك في الأُخرى فيستند الى مجرّد الارادة الالهية كما يستند الى مجرّد ارادة الصانع كون ذاك الحجر في هذه الجهة من الجدار والآخر في الاخرى وان كانت حقيقة الصناعة تقتضي ان يكون بعض الحجارة في هذه الجهة وبعضها في الجهة الأُخرى ومع ذلك فان هذا لا يستلزم ان يكون الله ظالماً باعداده للاكفاء اموراً غير متكافئة بل انما ينافي ذلك حقيقة العدل لو كان مفعول الانتخاب يوفَّى على سبيل الواجب وليس يوهب على سبيل النعمة لان ما يوهب على سبيل النعمة يقدر صاحبه ان يهب منه اكثر او اقل لمن يشاء على حسب هواه بشرط ان لا يحرم احدًا ما يجب له ولا يتضرّر العدل بشيء وهذا ما قاله ربّ البيت في متى ٢٠: ١٥ «خذ ما لك وامضِ أليس لي ان افعل ما اريد»

الفصلُ السادسُ

هل الانتخاب موءكَّد

يتخطّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الانتخاب ليس موءكدًا فقد قال اوغسطينوس في كتاب السقوط والنعمة ب ١٣ في كلامه على قول الرؤيا ٣: ١١ «تمسَّك بما عندك لئلا يأخذ آخر اكليلك» ما نصهُ «لن يأخذ الآخرُ ما لم يَفقد هذا» فاذًا الاكليل الذي هو مفعول الانتخاب يمكن كسبه وفقده. فاذًا ليس الانتخاب موءكدًا

٢ وايضاً ان تقدير ممكنٍ لا يستلزم محالاً. وممكن ان منتخَبًا كبطرس يخطأ ويُقتَل

في تلك الحال وعلى تقدير ذلك يلزم الغاء مفعول الانتخاب فاذاً ليس هذا محالاً.
فاذاً ليس الانتخاب موءكداً

٣ وايضاً ان الله يقدر على كل ما قدر عليه. وهو قد قدر ان لا ينتخب من انتخب. فاذاً يقدر الآن ان لا ينتخب. فاذاً ليس الانتخاب موءكداً

لكن يعارض ذلك قول الشارح على قول الرسول في ر ٨ الذين سبق فعرفهم اياهم انتخب الخ ما نصهُ «الانتخاب هو سابق علم الله واعداد انعاماته الذي به يخلص بغاية التأكيد من يخلص»

والجواب ان يقال ان الانتخاب يحصل مفعوله بغاية التأكيد ومن دون تخلف لكنه ليس مع ذلك موجباً له بحيث يحصل اضطراراً فقد اسلفنا في ف ١ ان الانتخاب جزء من العناية وليس كل ما يخضع للعناية واجباً بل منه ما يصدر بالحدوث على حسب حال العلل القريبة التي وجهتها العناية الالهية الى هذه المعلولات ومع ذلك فترتيب العناية ليس فيه تخلف كما مرَّ بيانه في مب ٢٢ ف ٤ فاذاً كذلك ترتيب الانتخاب ايضاً موءكدٌ ولا ترتفع مع ذلك حرية الاختيار التي يصدر عنها بالحدوث مفعول الانتخاب. وهنا لا بدَّ ايضاً من اعتبار ما قيل في مب ١٤ ف ١٣ ومب ١٩ ف ٤ عن العلم والارادة الالهيين اللذين لا يرفعان الحدوث عن الاشياء وان كانا في غاية التأكيد وغير قابلين التخلف

اذاً اجيب على الاول بان الاكليل يقال انه لواحد على ضربين من طريق الانتخاب الالهي وبهذا الاعتبار لا يخسر احدٌ اكليله ومن طريق استحقاق النعمة لان ما نستحقه فهو لنا على نحوٍ ما وبهذا الاعتبار قد يمكن ان يخسر واحدٌ اكليله بالخطيئة المميتة اللاحقة ويأخذ غيره ذلك الاكليل المفقود من حيث يقام مقامه لان الله لا يسمح بسقوط بعضٍ ما لم يُنعِش غيرهم كقولهِ في ايوب ٣٤: ٢٤ «يحطّمُ الكثيرين والذين لا يحصى عددهم ويقيم آخرين مكانهم» فعلى هذا النمط قد اقيم

الناسُ مكان الملائكة الساقطين والأُمُ مكان اليهود . والمقام في حال النعمة مكان غيره يأخذ اكليل الساقط حتى باعتبار ان ما فعله غيره من الخير يَنعَم هو به في الحيوة الابدية حيث ينعم كلٌ بالخيرات المفعولة منه ومن غيره

وعلى الثاني بانه وان كان موت المنتخَب في حال الخطإ المميت ممكناً في حد نفسه لكنه مستحيلٌ على فرض ما هو مفروضٌ من كونه منتخباً فاذاً ليس يلزم امكان التخلف في الانتخاب

وعلى الثالث بانه لما كان الانتخاب متضمناً الارادة الالهية فما قيل في الفصل الرابع ان ارادة الله شيئاً مخلوقاً واجبةٌ فرضاً لعدم تغير الارادة الالهية لاعلى وجه الاطلاق يقال هنا في الانتخاب . فاذاً لايجب القول بان الله يقدر ان لا ينتخب من انتخبه بالمعنى الاجتماعي ولو قدَر بالاطلاق ان ينتخب اولا ينتخب الا انه ليس يرتفع بذلك تاكيد الانتخاب

الفصلُ السابعُ
هل عدد المنتخبين معيّنٌ

يُتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عدد المنتخبين ليس معيناً لان العدد الذي يقبل الزيادة ليس معيناً وعدد المنتخبين يقبل الزيادة في ما يظهر فقد قيل في تثن ١:١١ « زاد الرب اله آبائكم هذا العدد آلافاً كثيرة » وفي الشرح « المحدود عند الله الذي يعرف من يخصه » فاذاً ليس عدد المنتخبين معيناً

٢ وايضاً ان سابق قضاء الله بخلاص الناس في عددٍ دون آخر لا يمكن تعليله بشيء . والله ليس يقضي بشيء بغير سبب . فاذاً ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

٣ وايضاً ان عمل الله اكمل من عمل الطبيعة والخير يوجد في العدد الاكثر من الاعمال الطبيعية والنقص والشر في العدد الاقل فلو كان عدد الذين يخلصون

معيناً من الله لكان الذين يخلصون اكثر من الذين يهلكون وقد صرح بعكس ذلك في متى ٧ : ١٣ حيث يقال « واسعٌ الباب ورحبٌ الطريق الذي يؤدي الى الهلاك والداخلون فيه كثيرون ما اضيق الباب واحرج الطريق الذي يؤدي الى الحيوة وقليلون الذين يجدونه » فاذًا ليس عدد الذين يخلصون معيناً بسابق قضاء الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في السقوط والنعمة ب ١٢ ان عدد المنتخبين معيَّن لا يقبل التزيُّد ولا التنقُّص

والجواب ان يقال ان عدد المنتخَبين معيَّنٌ غير ان بعضاً ذهبوا الى انه معيَّنٌ صورةً لا مادةً كما لو قلنا من المحقق ان مئة او الفاً يخلصون لكن لا هؤلاء او اولئك الا ان هذا يرفع تأكيد الانتخاب الذي مرَّ عليه كلامنا قريباً في الفصل السابق ولذلك يجب القول بأن عدد المنتخبين معيَّنٌ عند الله ليس صورةً فقط بل مادَّةً ايضاً ولكن لا بدَّ من الانتباه الى انه يقال ان عدد المنتخَبين معيَّن عند الله ليس باعتبار العلم فقط اي من حيث انه يعلم قدر الذين يخلصون والا فهو معيَّنٌ عنده ايضاً بهذا الاعتبار عدد نقط الامطار وارمال البحار بل باعتبار اختيارٍ وتحديدٍ ما ايضاً ولبيان ذلك يجب ان يُعلَم ان كل فاعلٍ فانه يقصد فعل شيءٍ متناهٍ على ما مرَّ عند الكلام على غير المتناهي في مب ٧ ف ٢ و٣ وكل من يقصد مقدارًا معيناً في مفعوله فانه يتصور عددًا ما في اجزائه الذاتية المقتضاة بالذات لكمال الكل لان ما لا يُقتضَى بالاصالة بل للغير فقط فليس يختار منه عددًا ما لذاته بل انما ياخذ منه قدر ما هو ضروريٌّ لغيره فقط كما ان البنّاء يتصوَّر مقدارًا معيَّناً للبيت وعددًا معيَّناً للمساكن التي يريد ان يصنعها فيه وعددًا معيناً لمقادير الجدار او السقف لكنه ليس يختار عددًا معيناً من الحجارة بل ياخذ منها قدر ما يكفي لاتمام ما عيَّنه من مقدار الجدار فكذا اذًا يجب ان يعتبر في الله بالنظر الى مجموع الكون الذي هو مفعوله فانه عيَّن

اولاً مقدار الكون كله والعدد الموافق لاجزائه الذاتية وهي التي لها نسبةٌ ما الى البقاء اي عدد الافلاك والكواكب والعناصر وانواع الاشياء واما الأفراد الداثرة فليست متجهةً الى خير الكون كأنها بالاصالة بل كأنها بالتبعية من حيث يُحفَظ فيها خير النوع . فالله اذاً وان علم عدد الافراد كلها لكن عدد البقر مثلاً او البعوض او نحوهما ليس معيناً منه بالذات بسابق قضائه بل انما تُصدِر العناية الالهية منه مقدار ما يكفي لحفظ الانواع . على ان اول ما هو متجهٌ بالاصالة الى خير الكون بين جميع المخلوقات هي المخلوقات الناطقة التي من حيث هي ناطقة فهي غير داثرة وخصوصاً تلك التي تنال السعادة لانها تدرك الغاية القصوى باكثر مباشرةٍ . فاذاً عدد المنتخبين معينٌ عند الله ليس بطريق المعرفة فقط بل بطريق تحديدٍ سابقٍ اصيلٍ ايضاً واما عدد المرذولين فليس حكمه كذلك من كل وجهٍ لانهم موجهون في ما يظهر من الله الى خير المختارين الذين « كل شيءٍ يعاونهم للخير » كما قال الرسول في رو ٨ : ٢٨ واما مقدار عدد البشر المنتخبين فاختُلِفَ فيه فمن قائلٍ بانه يخلص منهم مقدار من سقط من الملائكة ومن قائل بانه يخلص منهم مقدار من بقي من الملائكة ومن قائل بانه يخلص منهم مقدار الملائكة الذين سقطوا وايضاً مقدار جميع الملئكة الذي خُلِقوا والأَولى ان يقال « لا يعلم احدٌ عدد المختارين المعيَّن للسعادة العلوية الا الله » كما يقال في الصلوة على الاحياء والاموات

اذاً اجيب على الاوّل بان آية التثنية يجب حملها على المعيَّنين من الله باعتبار البرارة الحاضرة لان عدد هؤلاء يقبل التزيُّد والتنقُّص بخلاف عدد المُنتخبين

وعلى الثاني بان كمية احد الاجزاء يجب تعليلها بمعادلة ذلك الجزء للكل لان السبب الذي لاجلهِ صنع الله مقدار كذا من الكواكب او انواع الاشياء وانتخب مقدار كذا من الناس هو معادلة الاجزاء الاصيلة لخير الكون

وعلى الثالث بان الخير المعادل لحال الطبيعة العام يوجد في الاكثر وينعدم في

الاقل واما الخير المجاوز لحال الطبيعة العام فانه يوجد في الاقل وينعدم في الاكثر كما يتضح ان الناس الذين لهم علمٌ كافٍ لتدبير حياتهم هم العدد الاكثر والذين ليس لهم ذلك هم العدد الاقل ويقال لهم حمقى او خُرْقٌ واما الذين يبلغون الى درجة التبحر في علم المعقولات فقليلون جدًّا بالنسبة الى غيرهم . فاذًا لما كانت السعادة الابدية القائمة برؤية الله متجاوزة حال الطبيعة العام ولا سيما باعتبار فقدانها النعمة بفساد الخطيئة الاصلية كان الخالصون اقلّ من الهالكين . على ان رحمة الله تظهر ايضاً بالأخص في رفعه بعضاً الى ذلك الخلاص الذي يفوت كثيرين بحسب مجرى الطبيعة وميلها العام

الفصلُ الثامنُ

هل يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا يمكن المساعدة على الانتخاب بصلوات القديسين اذ ليس يُمنع شيءٌ ازليّ من شيءٍ زماني فاذًا لا يمكن ان شيئًا زمانيًا يساعد على وجود شيءٍ ازلي . والانتخاب ازليٌّ . فاذًا لا يمكن ان صلوات القديسين تساعد على انتخاب احدٍ لكونها زمانية . فاذًا الانتخاب لا يُساعَد عليه بصلوات القديسين

٢ وايضاً كما لا يفتقر شيءٌ الى المشورة الا بسبب نقصان المعرفة كذلك لا يفتقر شيءٌ الى المساعدة الا بسبب نقصان القدرة وكلا الامرين لا يصح في حق الله المنتخِب ولذا قيل في رو ١١ : ٣٤ «من ساعد روح الرب ومن كان له مشيرًا» فاذًا لا يُساعَد على الانتخاب بصلوات القديسين

٣ وايضاً ما يمكن ان يساعد عليه يمكن منعه والانتخاب لا يمكن منعه بشيء . فاذًا لا يمكن ان يساعد عليه بشيء

لكن يعارض ذلك قوله في تك ٢٥ «دعا اسحاق الرب لاجل رفقة امرأته فاستجابه الرب وحملت رفقة امرأته» ومن ذلك الحمل ولد يعقوب الذي كان منتخبًا وهو لو لم

يولد لما تمّ الانتخاب . فاذاً يُساعَد على الانتخاب بصلوات القديسين

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وقع فيها اوهامٌ مختلفة فان بعضاً لملاحظتهم تاكيد الانتخاب الالهي قالوا بعدم فائدة الصلوات او غيرها مما يفعل لادراك النجاة الابدية لانه ان فُعِل ذلك اولم يُفعَل فالمنتخبون يدركون والمرذلون لا يدركون وهذا يبطله جميع تنبيهات الكتاب المقدس المحرضة على الصلوة وغيرها من صالح الاعمال وذهب غيرهم الى ان الانتخاب الالهي يتغيّر بالصلوات وينسب هذا القول الى المصريين الذين كانوا يقولون بان الترتيب الالهيّ الذي كانوا يسمونه القَدَر يمكن منعه ببعض الضحايا والصلوات وهذا ايضاً يبطله نص الكتاب المقدس فقد قيل في ١ ملوك ١٥ : ٢٩ « ان المنتصر في اسرائيل لن يعفو ولن يندم » وفي رو ١١ : ٢٩ « ان مواهب الله ودعوته هي بلا ندامة » ولذا فالحق ان يقال ان الانتخاب يجب ان يعتبر فيه امران سابق القضاء الالهي ومفعوله فباعتبار الاول لا تساعد صلوات القديسين بوجهٍ من الوجوه على الانتخاب لانها لا تجعل الله ان ينتخب احداً وباعتبار الثاني يقال ان صلوات القديسين وسائر الاعمال الصالحة تساعد على الانتخاب لان العناية التي الانتخاب جزء منها لا تُخرِج العلل الثانية بل تعتني بالمعلولات بحيث يكون ترتيب العلل الثانية ايضاً خاضعاً لها . فاذاً كما ان الله يعتني بالمعلولات الطبيعية بحيث تساق اليها العلل الطبيعية التي لا تصدر من دونها تلك المعلولات كذلك ينتخب نجاة انسانٍ بحيث يدخل ايضاً تحت ترتيب الانتخاب كل ما يؤدي بالانسان الى النجاة من صلواته او صلوات غيره او غير ذلك من الاعمال الصالحة او نحوها مما لا ينال احدٌ النجاة بدونه . ومن ثمَّ فعلى المنتخبين ان يجهدوا جهدهم في إحسان العمل واقامة الصلوة لانه بذلك يتم مفعول الانتخاب على وجهٍ موءكدٍ ولذا قيل في ٢ بط ١ : ١٠ « اجتهدوا ان تجعلوا دعوتكم وانتخابكم ثابتَين بالاعمال الصالحة »

اذاً اجيب على الاول بان تلك الحجة تفيد ان صلوات القديسين لا تساعد على

الانتخاب من جهة القضاء السابق

وعلى الثاني بان واحداً يساعَد من غيره على ضربين الاول من حيث يستفيد منه القدرة . والمساعدة على هذا النحو خاصةٌ بالضعيف فلا تصح في حقه تعالى وعليها يُحمَل قوله « من ساعد روح الرب » والثاني من حيث ينفِذ بهِ عمله كما ينفِذ السيد عمله بالخادم وعلى هذا النحو يُساعَد الله منا من حيث ننفِذ ترتيبه كقوله في ١ كور٣: ٩ « فانا نحنُ مساعدو الله » وليس ذلك لمكان نقص القدرة الالهية بل لان الله يستخدم العلل المتوسطة لحفظ جمال النظام في الاشياء ولإسهام المخلوقات ايضاً في شرف العلّية

وعلى الثالث بان العلل الثانية لا يمكن خروجها عن ترتيب العلة الاولى الكلية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٦ لكنها تنفِذه ولذا فالانتخاب يمكن ان يساعد عليه من المخلوقات لكنه لا يمكن ان يُمنع منها

المبحث الرابع والعشرون

في سفر الحيوة — وفيه ثلاثة فصول

ثم يجب النظر في سفر الحيوة والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ في ان سفر الحيوة ما هو — ٢ في انهُ سفرُ ايّ حيوةٍ هو — ٣ هل يمكن ان يُمحى احدٌ من سفر الحيوة

الفصلُ الاوّل

هل سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان سفر الحيوة ليس نفس الانتخاب ففي سي ٢٤ : ٣٢ « هذه كلها هي سفر الحيوة » وفي شرحه « يعني العهد الجديد والعتيق » على ان هذا ليس هو الانتخاب . فاذاً ليس سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٤ ان سفر الحيوة قوّةٌ الهية تجعل ان يُذكَر لكل واحد اعماله صالحةً او طالحةً . والقوة الالهية ليست راجعة الى الانتخاب في ما يظهر بل بالاحرى هي منسوبة الى القدرة . فاذاً ليس سفر الحيوة هو نفس الانتخاب

٣ وايضاً ان الانتخاب يقابله الرذل فلو كان سفر الحيوة هو نفس الانتخاب لوجد هناك سفر الموت كما يوجد سفر الحيوة

لكن يعارض ذلك قول الشارح في شرحه قوله في مز ٦٨ ليمحوا من سفر الاحياء «هذا السفر هو معرفة الله التي بها انتخب للحيوة الذين سبق فعرفهم»

والجواب ان يقال ان سفر الحيوة يُقال في الله مجازاً على سبيل التشبيه بالامور الانسانية فان عادة الناس ان من يُختار منهم لامرٍ ما يدوَّن في كتاب كالجند واهل الشورى الذين كان يقال لهم يوماً الآباء المدوَّنون . وواضحٌ مما قدّمناه في المبحث السابق ف ٤ ان جميع المنتخبين يُختارون من الله للفوز بالحيوة الخالدة . فاذاً تدوين المنتخبين هو الذي يقال له سفر الحيوة . على انه يقال مجازاً لشيءٍ انه مدوَّن في عقل عاقل لشدة اعتلاقه بحافظته كقوله في ام ٣ : ١ «لا تنسَ شريعتي وليرعَ قلبك وصاياي» وقوله بعد ذلك بقليل «اكتبهما على لوح قلبك» لان شيئاً يدوَّن في الكتب المادية ايضاً لإذكار الحافظة ومن ثمَّ يقال لعلم الله الذي رسخ به عنده انه انتخب بعضاً للحيوة الخالدة سفرُ الحيوة لانه لما كان خط الكتاب دالاً على ما يرام معرفته كذلك علم الله دالٌّ عنده على من يُرام ايصاله الى الحيوة الخالدة كقوله في ٢ تيمو ٢ : ١٩ «ان اساس الله الراسخ يثبت وعليه هذا الختم ان الرب يعلم الذين له»

اذاً اجيب على الاول بان سفر الحيوة يمكن ان يقال على ضربين الاول تدوين المختارين للحيوة وهذا هو المراد هنا بسفر الحيوة . والثاني تدوين ما يؤدي الى الحيوة وهذا على ضربين اما ما يجب فعله وعلى هذا يقال سفر الحيوة للعهد العتيق والجديد

او ما قد فُعِلَ وعلى هذا يقال سفر الحيوة لتلك القوة الالهية التي تجعل ان يُذكَر لكل واحدٍ اعماله كما يمكن ان يقال سفر الجندية اما لما يدوَّن فيه اسماء المختارين للجندية او لما يتضمن فنَّ الحرب او لما يتضمن اعمال الجند

وبذلك يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بانه لا يدوَّن عادةً المرفوضون بل المختارون ولذا لم يُجعَل للرذل سفر الموت كما جُعل للانتخاب سفر الحيوة

وعلى الرابع بان سفر الحيوة يغاير الانتخاب في الاعتبار لانه معرفة الانتخاب كما يظهر من قول الشارح المُورَد في المعارضة

الفصلُ الثاني

هل ينظر سفر الحيوة الى حيوة المنتخبين المجيدة فقط

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان سفر الحيوة ليس ينظر الى حيوة المنتخبين المجيدة فقط لانه معرفة الله · والله يعرف بحياته كل حيوة اخرى · فاذًا سفر الحيوة يقال على الاخص بالنظر الى الحيوة الالهية لا بالنظر الى حيوة المنتخبين المجيدة فقط

٢ وايضاً كما ان حيوة المجد هي من الله كذلك حيوة الطبيعة فلو كان يُطلَق سفر الحيوة على معرفة حيوة المجد لأُطلق على معرفة حيوة الطبيعة ايضاً

٣ وايضاً قد يُختار بعضٌ للنعمة دون ان يُختاروا لحيوة المجد كما يتضح من قوله في يو ٦ : ٧١ «ألم اكن انا اخترتكم انتم الاثني عشر وواحدٌ منكم شيطان» وسفر الحيوة هو تدوين الاختيار الالهي كما مرَّ في الفصل السابق فهو اذًا ينظر الى حيوة النعمة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان سفر الحيوة هو معرفة الانتخاب كما مرَّ في الفصل السابق والانتخاب ليس ينظر الى حيوة النعمة الا بحسب كونها متجهةً الى المجد لان الذين يحصلون على النعمة دون المجد ليسوا بمنتخبين · فاذًا سفر الحيوة ليس يقال الا بالنظر

الى المجد

والجواب ان يقال ان المراد بسفر الحيوة تدوين او معرفة المختارين للحيوة كما مرّ في الفصل السابق وانما يُختار مختارٌ لما ليس من مقتضى طباعه وايضاً فما يُختار له مختارٌ يتضمن اعتبار الغاية لان الجندي لا يُختار او يدوَّن لحمل السلاح بل للقتال لان هذه هي الوظيفة الخاصة المتجهة اليها الجندية • على ان الغاية الفائقة الطبيعة هي حيوة المجد كما اسلفنا في مب ٢٣ ف ١ • فاذاً سفر الحيوة ينظر بالخصوص الى حيوة المجد

اذاً اجيب على الاول بان الحيوة الالهية طبيعية لله حتى من حيث هي مجيدة • فاذاً ليس بالنظر اليها اختيارٌ • فاذاً ليس ينظر اليها سفر الحيوة لاننا لا نقول ان انساناً يُختار للحصول على الحس او نحوه مما هو من لواحق الطبيعة • وبذلك ايضاً يتضح الجواب على الثاني لان الحيوة الطبيعية لا ينظر اليها لا الاختيار ولا سفر الحيوة

وعلى الثالث بان حيوة النعمة ليس لها اعتبار الغاية بل اعتبار ما الى الغاية • فاذاً ليس يقال ان مختاراً يُختار الى حيوة النعمة الا باعتبار اتجاهها الى المجد ولذا فالذين يحصلون على النعمة ويسقطون من المجد لا يقال انهم مختارون مطلقاً بل من وجهٍ وكذا لا يقال انهم مدوَّنون في سفر الحيوة مطلقاً بل من وجهٍ اي من حيث قد حصل في ترتيب الله ومعرفته انه سيكون لهم اتجاهٌ ما الى الحيوة الخالدة بحسب مشاركة النعمة

الفصلُ الثالثُ
هل يُمحى احدٌ من سفر الحيوة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يُمحى احدٌ من سفر الحيوة فقد قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٠ ب ١٣ « ان سابق علم الله الذي يستحيل الخطأ فيه هو سفر الحيوة » على انه ليس يمكن اسقاط شيء من سابق علم الله • فاذاً كذلك ليس يمكن اسقاط شيء من الانتخاب • فاذاً ليس يمكن ايضاً ان يُمحى احدٌ من سفر

الحيوة

٢ وايضاً كل ما في شيءٍ فهو فيه على حسب حال ذلك الشيء · وسفر الحيوة امرٌ ازليٌّ وغير متغير · فاذاً كل ما فيه فليس فيه على حال زمانيٍ بل على حال عدم التغير وعدم الامحاء

٣ وايضاً ان المحو يقابل الكتابة وليس يمكن ان يُكتَب احدٌ من جديد في سفر الحيوة · فاذاً ليس يمكن ان يُمحَى منه ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٦٨ : ٢٩ « ليُمحَوا من سفر الاحياء »

والجواب ان يقال ان بعضاً ذهبوا الى انه لا يمكن ان يُمحَى احدٌ من سفر الحيوة بحسب الحقيقة لكنه يمكن بحسب اعتقاد الناس فان الكتاب المقدس يقال فيه عادةً لشيءٍ انه يحدث متى عُرِفَ وبهذا الاعتبار يقال لبعض انهم مكتوبون في سفر الحيوة من حيث ان الناس يعتقدون انهم مكتوبون هناك بسبب ما يرون فيهم من البرارة الحاضرة ومتى ظهر في هذا الدهر او في الآتي انهم سقطوا من تلك البرارة يقال انهم مُحُوا من هناك وبهذا المعنى فسر الشارح المحو في كلامه على آية المزمور ٦٨ : ٢٩ « ليمحوا من سفر الاحياء » لكن لما كان عدم الامحاء من سفر الحيوة قد جُعِل في ثواب الابرار كقوله في الرؤيا ٣ : ٥ « من غلَبَ فانه يلبس ثياباً بيضاً ولا امحو اسمه من سفر الحيوة » وما وُعِدَ به القديسون فليس في اعتقاد الناس فقط فجائز ان يقال ان الامحاء وعدم الامحاء من سفر الحيوة لا يجب اسناده الى اعتقاد الناس فقط بل الى الحقيقة ايضاً لان سفر الحيوة هو تدوين المتجهين الى الحيوة الخالدة وهي يتجه اليها متجهٌ من طريقين من طريق الانتخاب الالهي وهذا الاتجاه يمتنع فيه التخلف ومن طريق النعمة لان من حصل على النعمة فقد صار بذلك اهلاً للحيوة الخالدة وهذا الاتجاه قد يقع التخلف فيه لان بعضاً يتجهون الى الفوز بالحياة الخالدة من طريق ما يحصلون عليه من النعمة لكنهم لا يفوزون بها بسبب الخطيئة المميتة — فاذاً من يتجه الى الفوز

بالحيوة الخالدة من طريق الانتخاب الالهي فهو مكتوب مطلقاً في سفر الحيوة لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة في نفسها وهذا لا يمحى ابداً من سفر الحيوة واما من يتجه الى الفوز بالحيوة الخالدة لا من طريق الانتخاب الالهي بل من طريق النعمة فقط فيقال انه مكتوب في سفر الحيوة لا مطلقاً بل من وجهٍ لانه مكتوب فيه على انه سيفوز بالحيوة الخالدة لا في نفسها بل في علتها وهذا يمكن ان يُمحى من سفر الحيوة بمعنى أن هذا الامحاء ليس يعتبر من جهة علم الله كأن الله يسبق فيعلم امراً ثم لايعلمه بل من جهة الشيء المعلوم اي لان الله يعلم ان شيئاً يتجه اولاً الى الحيوة الخالدة ثم انه لا يتجه اليها لفقده النعمة

اذاً اجيب على الاول بان الامحاء لا يُعتبر في سفر الحيوة من جهة العلم السابق كأنَّ في الله تغيراً ما بل من جهة المعلومات سابقاً التي هي متغيرة كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاشياء وان تكن في الله على حال غير متغيرة لكنها في انفسها متغيرة والى هذا يرجع محو سفر الحيوة

وعلى الثالث بانه بالوجه الذي يقال به ان واحداً يُمحَى من سفر الحيوة يجوز ان يقال انه يُكتَب فيه من جديد اما بحسب اعتقاد الناس او بحسب انه يبتدئ من جديد ان يتجه بالنعمة الى الحيوة الخالدة وهذا ايضاً مندرجٌ تحت علم الله وان لم يكن اندراجه هذا جديداً

المبحثُ الخامسُ والعشرون

في القدرة الالهية — وفيه ستة فصول

بعد ان نظرنا في سابق العلم الالهي وفي الارادة الالهية وما يتعلق بهما بقي ان ننظر في القدرة الالهية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل في الله قوةٌ — ٢ هل قدرته غير

متناهية — ٣ هل هو قادرٌ على كل شيء — ٤ هل يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن — ٥ هل يقدر ان يصنع ما ليس يصنعهُ او ان لا يصنع ما يصنعهُ — ٦ هل يقدر ان يجعل ما يصنعهُ اكثر حسناً

الفصلُ الاوَّلُ

هل في الله قوة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله قوة لان نسبة الله الذي هو الفاعل الاول الى الفعل كنسبة الهيولى الاولى الى القوة والهيولى الاولى باعتبارها في نفسها عاريةٌ عن كل فعلٍ . فاذاً الفاعل الاول الذي هو الله عارٍ عن كل قوةٍ .

٢ وايضاً كل قوةٍ ففعلها افضل منها كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٦ م ١٩ لان الصورة افضل من المادة والفعل افضل من القوة الفاعلة لانه غايتها على انه ليس شيء افضل مما في الله لان كل ما في الله فهو الله كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٣ . فاذاً ليس في الله قوة

٣ وايضاً ان القوة هي مبدأُ الفعل . والفعل الالهي هو عين الذات الالهية اذ ليس في الله عرض والذات الالهية ليس لها مبدأٌ . فاذاً ليست حقيقة القوَّة موافقة لله

٤ وايضاً قد مرَّ في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ ان علم الله وارادته هما علة الاشياء . والعلة والمبدأُ واحدٌ بعينهِ . فاذاً ليس يجب اثبات القوَّة لله بل اثبات العلم والارادة فقط

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٨ : ٩ « انت قويٌّ يارب وحقك من حولك »

والجواب ان يُقال ان القوة قوتان منفعلة وهذه ليست في الله بوجهٍ من الوجوه وفاعلة وهذه يجب اثباتها لله على الوجه الاكمل فواضحٌ ان كل شيء انما يكون مبدأً فاعلاً لشيء باعتبار كونه بالفعل وكاملاً وانما ينفعل باعتبار كونه خالياً وناقصاً وقد اسلفنا في مب ٢ ف ٣ ومب ٤ ف ١ و٢ ان الله فعلٌ صرفٌ وكاملٌ على نحوٍ مطلقٍ

وكليٌّ ومنزّهٌ عن كل نقصانٍ . فاذًا يوافقه غاية الموافقة ان يكون مبدأً فاعلاً وان لا ينفعل بوجهٍ من الوجوه . وحقيقة المبدإ الفاعل توافق القوة الفاعلة لان القوة الفاعلة هي مبدأ التأثير في الغير والقوة المنفعلة هي مبدأ التأثر من الغير كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ فيلزم من ذلك ان القوة الفاعلة موجودة في الله على الوجه الاكمل

اذًا اجيب على الاول بان القوة الفاعلة ليست قسيمةً للفعل بل مستندةً اليه لان كل فاعل فانما يفعل بحسب كونه بالفعل واما القوة المنفعلة فهي قسيمة للفعل لان كل منفعل فانما ينفعل بحسب كونه بالقوة فاذًا انما يُسلَب عن الله هذه القوة لا القوة الفاعلة .

وعلى الثاني بانه حيثما كان الفعل مغايرًا للقوة يجب ان يكون افضل منها . وفعل الله ليس مغايرًا لقوته بل كلاهما عين ذاته تعالى لان وجوده ايضًا ليس مغايرًا لذاته فاذًا ليس يجب ان يكون شيءٌ افضل من قوة الله

وعلى الثالث بان القوة في المخلوقات ليست مبدأ الفعل فقط بل مبدأ المفعول ايضًا وعلى هذا فحقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول لا باعتبار كونها مبدأ الفعل الذي هو نفس الذات الالهية الّا بحسب طريقة تعقلنا من حيث ان الذات الالهية لاشتمالها في نفسها على كل ما في المخلوقات من الكمال يجوز تعقلها تحت اعتبار الفعل وتحت اعتبار القوة كما تتعقل ايضًا تحت اعتبار الشخص ذي الطبيعة وتحت اعتبار الطبيعة . فاذًا على هذا تكون حقيقة القوة موجودة في الله باعتبار كونها مبدأ المفعول

وعلى الرابع بان القوة لا تُثبَت لله كامرٍ مغايرٍ لعلمه وارادته حقيقةً بل اعتبارًا فقط اي من حيث ان القوة يراد بها مبدأٌ منفِّذٌ لما تأمر به الارادة ويرشد اليه العلم وهذه الثلاثة تلائمه تعالى بحسب شيءٍ واحدٍ بعينه — او بان كلاًّ من العلم الالهي

والارادة الالهية له حقيقة القوة من حيث هو مبدأ فاعلي ولذا كان اعتبار العلم والارادة متقدماً في الله على اعتبار القوة تقدم العلة على الفعل والمعلول

الفصلُ الثاني

هل قدرة الله غير متناهية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان قدرة الله ليست غير متناهية لان كل غير متناهٍ ناقص كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٣ م ٦٣ و ٦٤ و ٦٥ وقدرة الله ليست ناقصة . فاذاً ليست غير متناهية

٢ وايضاً كل قوة فانها تظهر بآثرها والّا لكانت عبثاً فلو كانت قوة الله غير متناهية لاستطاعت ان تُصدِر اثراً غير متناهٍ وانه محالٌ

٣ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ٧٩ انه «لو كانت قوة احد الاجسام غير متناهية لحرَّك في الآن» والله ليس يحرك في الآن بل يحرك الخلق الروحاني بالزمان والخلق الجسماني بالمكان والزمان كما في اوغسطينوس في كلامه على التكوين بالمعنى الحرفي ك ٨ ب ٢٠ و ٢٢ و ٢٣ . فاذاً ليست قوته غير متناهية

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨ « ان الله ذو قدرة غير متقدرة وحيٌّ وقويٌّ » وكل غير متقدر فهو غير متناهٍ . فاذاً القدرة الالهية غير متناهية

والجواب ان يقال ان القوة الفاعلة انما توجد في الله باعتبار كونه موجوداً بالفعل كما مرَّ في الفصل السابق ووجوده غير متناهٍ من حيث انه غير محدودٍ بقابلٍ كما يتضح مما مرَّ في مب ٧ ف ١ عند الكلام على عدم تناهي الذات الالهية . فاذاً لابد ان تكون قوة الله الفاعلة غير متناهية لانه يُرَى في جميع الفواعل أنه كلما كانت صورة الفاعل التي بها يفعل اكمل كانت قوته على الفعل اعظم كما انه كلما كان شيءٌ اشد حرارة كان اعظم قوة على التسخين . ولو كانت حرارته غير متناهية لكانت قوته على التسخين غير متناهية . فاذاً لما كانت الذات الالهية التي بها يفعل الله غير

متناهية على ما مرَّ بيانه في مب ٧ ف ١ يلزم ان تكون قدرته غير متناهية

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف على غير المتناهي الذي من جهة المادة الغير المحدودة بالصورة كغير المتناهي الملائم للكم. وذات الله ليست غير متناهية بهذا المعنى كما اسلفنا بيان ذلك في مب ٧ ف ١ فكذا اذاً قدرته. فاذاً ليس يلزم ان تكون ناقصة

وعلى الثاني بان قوة الفاعل المجانس تظهر كلها في اثرها لان قوة الانسان المولِّدة لا تستطيع اكثر من ان تولِّد انساناً واما قوة الفاعل الغير المجانس فلا تظهر كلها في اصدار اثرها كما ان قوة الشمس لا تظهر كلها في اصدار حيوانٍ متولدٍ من التعفن. وواضح ان الله ليس فاعلاً مجانساً اذ لا يمكن مجامعة غيره له لا في النوع ولا في الجنس كما مرَّ بيانه في مب ٣ ف ٥ ومب ٤ ف ٣. فاذاً يلزم ان يكون اثره دائماً اقل من قدرته. فاذاً لا يجب ظهور قدرته الغير المتناهية في اصدارها اثراً غير متناهٍ على انها وان لم تصدر اثراً فليست عبثاً لان العبث ما يتجه الى غاية لا يدركها كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٦٢ وقدرة الله ليست متجهة الى اثرها على انه غاية لها بل هي بالاحرى غايةٌ لاثرها

وعلى الثالث بان الفيلسوف اثبت هناك انه لو كان لجسمٍ قوةٌ غير متناهية لكان يحرك في لا زمان ومع ذلك فقد اوضح ان قوة محرك السماء غير متناهية لانه يقدر ان يحرِّك في زمانٍ غير متناهٍ. فاذاً يلزم على مراده ان قوة الجسم لو كانت غير متناهية لحرَّكت في لا زمان لا قوة المحرك الغير الجسمي وذلك لان الجسم المحرك جسماً آخر فاعلٌ مجانس فيجب ان تظهر قوة الفاعل كلها في الحركة. فاذاً من حيث انه كلما كانت قوة الجسم المحرك اعظم كان تحريكه اسرع فلا بد انها لو كانت غير متناهية لكان تحريكها اسرع بسرعةٍ متجاوزة حد المناسبة وهذا هو التحريك في لا زمان واما المحرك الغير الجسمي فهو فاعل غير مجانس فلا يجب ان تظهر قوته كلها في الحركة

فيكون محركاً في لا زمان ولاسيما لانه يحرك بحسب ترتيب ارادته

الفصلُ الثالثُ

هل الله قادرٌ على كل شيءٍ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الله ليس قادرًا على كل شيءٍ لان التحرك والتأثر امرٌ عامٌ لجميع الاشياء وليس الله قادرًا عليه لكونه غير متحرك كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ ومب ٩ ف ١. فاذًا ليس قادرًا على كل شيءٍ

٢ وايضاً ان الخطأ فعل شيءٍ والله لايقدر ان يخطأ ولا ان ينكر ذاته كما في ٢ تيمو ٢ فاذًا ليس قادرًا على كل شيءٍ

٣ وايضاً في صلوة الاحد الذي بعد الحلول يقال عن الله «ان اعظم مَظْهَرٍ لقدرته الشاملة هو العفو والرحمة». فاذًا غاية ماتبلغه القدرة الالهية هو العفو والرحمة. وهناك ما هو اعظم بكثيرٍ من العفو والرحمة كابداع عالم آخر او نحو ذلك. فاذًا ليس الله قادرًا على كل شيءٍ

٣ وايضاً في شرح قول الرسول في ١ كور ١ «الله جهَّل حكمة هذا العالم» ما نصُّه «ان الله جهَّل حكمة هذا العالم باعلانه امكان ما كانت تراه مستحيلاً» وبذلك يظهر انه لا يجب الحكم على امكان شيءٍ او استحالته باعتبار العلل السافلة كما تحكم حكمة هذا العالم بل باعتبار القدرة الالهية. فاذًا لو كان الله قادرًا على كل شيءٍ لكان كل شيءٍ ممكنًا فلم يكن مستحيلٌ واذا ارتفع المستحيل ارتفع الواجب لان ما يجب وجوده يستحيل عدم وجوده. فاذًا لو كان الله قادرًا على كل شيءٍ لم يكن في الاشياء شيءٌ واجبٌ وهذا مستحيلٌ. فاذًا ليس الله قادرًا على كل شيءٍ

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١: ٣٧ «ليس كلمةٌ مستحيلةً لدى الله»

والجواب ان يقال ان الاجماع منعقد على ان الله قادرٌ على كل شيءٍ لكن بيان حقيقة المعنيّ بقدرته على كل شيءٍ متعسرٌ فيما يظهر لانه قد يمكن التشكيك في ما

يدخل تحت شمول قولنا ان الله يقدر على جميع الاشياء الا انه لما كانت القوة تقال بالنظر الى الممكنات فمن أحسن اعتباره تبين ان المعنى الاحق في القول ان الله يقدر على جميع الاشياء انه يقدر على جميع الممكنات وبهذا الاعتبار يقال له قادرٌ على كل شيء والممكن يقال على ضربين كما في الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧ الاول بالنظر الى قوةٍ ما كما يقال لما هو مقدورٌ للانسان ممكنٌ له . والثاني على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود وليس يجوز ان يقال ان الله انما يوصف بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات للطبيعة المخلوقة لعموم القدرة الالهية اكثر من ذلك ولو قيل انما يوصف بذلك لانه يقدر على جميع الممكنات لقدرته وقع الدور في بيان قدرته على كل شيء اذ ليس هذا سوى القول ان الله قادرٌ على كل شيء لانه يقدر على جميع ما يقدر عليه . فاذاً انما يوصف الله بالقدرة على كل شيء لانه يقدر على جميع الممكنات بالاطلاق وهو الضرب الثاني من قول الممكن ويقال لشيء ممكن او ممتنعٌ على الاطلاق باعتبار نسبة الحدود اما الاول فلعدم منافاة المحمول للموضوع نحو سقراط جالسٌ واما الثاني فلمنافاة المحمول للموضوع نحو الانسان حمار . ولكن لا بد من اعتبار انه لما كان كل فاعل يفعل ما يشبهه كان بازاء كل قوةٍ فاعلة ممكنٌ على انه الموضوع الخاص لها بحسب حقيقة ذلك الفعل المبنية عليه تلك القوة الفاعلة كما تنسب القوة المسخِّنة الى كل متسخنٍ على انه الموضوع الخاص لها والوجود الالهي المبنية عليه حقيقة القدرة الالهية وجودٌ غير متناهٍ ليس محدوداً نحو جنسٍ مخصوصٍ من اجناس الموجود بل حاصلاً في نفسه على كمال الوجود كله . فاذاً كل ما له او يمكن ان يكون له حقيقة الموجود فهو مندرج تحت الممكنات المطلقة التي بالنظر اليها يقال الله قادرٌ على كل شيء — على انه ليس شيء يقابل حقيقة الموجود الا اللاموجود . فاذاً انما ينافي حقيقة الممكن المطلق المقدور لله ما يتضمن في نفسه الوجود واللا وجود معاً لان هذا غير مقدور لله لا لنقصان القدرة الالهية بل لامتناع ان يكون له حقيقة

المفعول والممكن . فاذاً كل ما ليس يتضمن تناقضاً فهو يندرج تحت تلك الممكنات التي بالنظر اليها يقال لله قادرٌ على كل شيء واما مايتضمن تناقضاً فلا يندرج تحت قدرة الله على كل شيء لامتناع ان يكون له حقيقة الممكن فلأن يقال انه لايمكن فعله أولى من ان يقال ان الله لايقدر ان يفعله وليس هذا منافياً لقول الملاك « ليست كلمةٌ مستحيلةً لدى الله » لان مايتضمن تناقضاً لايمكن ان يكون كلمةً لانه لايمكن لعقلٍ ان يتصوره

اذاً اجيب على الاول بان الله يقال انه قادرٌ على كل شيء باعتبار القوة الفاعلة لا المنفعلة كما مرَّ في الفصل الاول . فاذاً ليس امتناع التحرك والتاثر فيه منافياً لقدرته على كل شيء

وعلى الثاني بان الخطأ نقصٌ عن كمال الفعل . فاذاً امكان الخطإ هو امكان النقص في الفعل وهذا منافٍ للقدرة على كل شيء ولهذا لا يقدر الله ان يخطأ لكونه قادراً على كل شيء ولا اعتراض بقول الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٣ « يقدر الله والصالح على فعل القبيح » فان ذلك اما بمعنى قضية شرطية مقدمها ممتنعٌ كما لو قلنا ان الله يقدر على فعل القبيح ان اراد اذ لا مانع من صدق الشرطية التي مقدمها وتاليها ممتنعان كما اذا قيل ان كان الانسان حماراً كان ذا اربعٍ او بمعنى ان الله يقدر على فعل ما يظهر الآن انه قبيح مع انه لو فعله لكان حسناً او ان الفيلسوف قال ذلك على حسب ما كان عاماً في الامم من اعتقاد استحالة الناس آلهة كالمشتري والمريخ

وعلى الثالث بانه انما كان العفو والرحمة اعظم مَظْهَرٍ لقدرة الله على كل شيء لان الله بغفرانه الخطايا اختياراً يظهر ان له السلطان الأعلى لان من كان مقيداً بشريعة سلطان اعلى فليس له ان يغفر الذنوب اختياراً او لانه بعفوه عن الناس ورحمته اياهم يسوقهم الى الاشتراك في الخير الغير المتناهي الذي هو المفعول الاقصى للقدرة الالهية او لان مفعول الرحمة الالهية هو اساس جميع الاعمال الالهية كما مرَّ في مب ٢١

ف ٤ لانه ليس يجب شيءٌ لاحد الا بسبب ما أُوتيه من الله غيرَ واجب له واعظم مَظْهرٍ لقدرة الله على كل شيء ان يكون الوضع الاول لجميع الخيرات خاصاً به

وعلى الرابع بان الممكن المطلق لايقال باعتبار العلل العالية ولا باعتبار العلل السافلة بل باعتبار نفسه واما الممكن الذي يقال باعتبار قوةٍ ما فيسمى ممكناً باعتبار العلة القريبة . فاذاً ما من شأنه ان يصدر عن الله وحده ابتداءً كالابداع والتبرير ونحوهما يقال له ممكنٌ باعتبار العلة العالية وما من شانه ان يصدر عن العلل السافلة يقال له ممكنٌ باعتبار العلل السافلة لان المعلول انما يكون حادثاً اوواجباً باعتبار حال العلة القريبة كما اسلفنا في مب ١٤ ف ١٣ وانما تجهّل حكمة العالم لاعتبارها ما يستحيل على الطبيعة مستحيلاً على الله ايضاً وبذلك يتضح ان قدرة الله على كل شيءٍ لا تنفي الامتناع والوجوب عن الاشياء

الفصلُ الرَّابعُ

هل يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله يقدر ان يجعل ان الماضيات لم تكن لان الممتنع بالذات اشد امتناعاً من الممتنع بالعرض . والله يقدر ان يفعل ما هو ممتنع بالذات كابراء الاكمه او احياء الميت فاذاً أَولى ان يقدر على فعل ما هو ممتنعٌ بالعرض وكون الماضيات لم تكن ممتنعٌ بالعرض لان امتناع كون سقراط لم يسر عارضٌ من كون ذلك قد كان . فاذاً يقدر الله ان يجعل ان الماضيات لم تكن

٢ وايضاً كل ما كان الله قادراً ان يفعله فلا يزال قادراً عليه لعدم تناقص قدرته وهو قبل ان سار سقراط كان قادراً ان يجعله ان لا يسير . فاذاً بعد ان سار يقدر ان يجعل انه لم يسر

٣ وايضاً ان فضيلة المحبة اعظم من البكارة والله يقدر ان يردّ فضيلة المحبة الفائتة . فاذاً يقدر ان يردّ البكارة ايضاً . فاذاً يقدر ان يجعل ان البكر المفضوضة

لم تفض

لكن يعــارض ذلك قول ايرونيموس في رسالته ٢ الى اسطاخيوس في حفظ البكارة « ان الله مع قدرته على كل شيء لا يقدر ان يجعل المفضوضة غير مفضوضة » فاذاً بجامع الحجة لا يقدر ان يجعل ايَّ ماض آخر انه لم يكن

والجواب ان يقال ان ما يتضمن تناقضاً ليس مقدوراً لله كما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٧ ف ٢ وكون الماضيات لم تكن يتضمن تناقضاً لانه كما ان قولنا سقراط جالسٌ وغير جالسٍ معاً يتضمن تناقضاً كذلك قولنا سقراط جلس ولم يجلس معاً والقول انه جلس هو عين القول انه مضى والقول انه لم يجلس هو عين القول انه لم يكن . فاذاً كون الماضيات لم تكن ليس مقدوراً لله وهذا ما صرَّح به اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٢٩ ب ٥ حيث قال « كل من قال ان كان الله قادراً على كل شيء فليجعل ان ما صُنِعَ لم يُصنَع فقد قال من حيث لا يدري ان كان الله قادراً على كل شيء فليجعل ان يكون ما هو حقٌّ باطلاً من جهة كونه حقاً » وقال الفيلسوف في الخلقيـات ك ٦ ب ٢ « انما يخلو الله من القدرة على جعل ما صُنِعَ غير مصنوع »

اذاً اجيب على الاول بانه وان كان كون الماضيات لم تكن ممتنعاً بالعرض اذا اعتُبِرَ الشيء الذي مضى اي سير سقراط لكنه اذا اعتُبِرَ الماضي من حيث هو ماضٍ لم يكن كونه لم يكن ممتنعاً بالذات فقط بل متناقضاً على الاطلاق وهو بهذا الاعتبار اشد امتناعاً من احياء الميت الذي ليس فيه مناقضة لانه انما يقال له ممتنع بالنسبة الى قدرةٍ ما اي الى القدرة الطبيعية لان مثل هذه الممتنعات مقدورةٌ لله

وعلى الثاني بانه كما ان الله اذا اعتُبِرَ كمال قدرته يقدر على جميع الاشيـاء لكن بعض الاشياء ليست مقدورة له لخلوها عن حقيقة الممكنات كذلك اذا اعتُبِرَ عدم تغير قدرته فهو يقدر على كل ما قدر عليه لكن بعض الاشياء كان لها وقتاً ما حقيقة

الممكنات قبل ان صنِعَت وهي الآن خاليةٌ عن ذلك بعد ان صنِعَت وهكذا يقال ان الله لا يقدر عليها لانها ليست مقدورةً في ذواتها

وعلى الثالث بان الله يقدر ان يزيل عن المرأة المفضوضة كل فسادٍ في النفس والجسد لكنه لا يقدر ان يزيل عنها كونها قد فُضَّت كما لا يقدر ايضاً ان يزيل عن خاطئٍ كونه قد خطئ وكونه قد فقد المحبة

الفصلُ الخامسُ

هل يقدر الله ان يصنع ما ليس يصنعهُ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه لانه لا يقدر ان يصنع الا ما تقرَّر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنعه. وهو لم يتقرَّر في سابق علمه وترتيبه انه سيصنع الا ما يصنعه فهو اذاً لا يقدر ان يصنع الا ما يصنعه

٢ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما صنعهُ واجبٌ وعدلٌ. والله لا يجب عليه ان يصنع ما ليس يصنعه وليس من العدل ان يصنع ما ليس يصنعه. فهو اذاً لا يقدر ان يصنع ما ليس يصنعه

٣ وايضاً ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو خيرٌ للمصنوعات وملائمٌ لها وليس خيراً لمصنوعات الله ولا ملائماً لها ان تكون على خلاف ما هي فاذاً ليس يقدر الله ان يصنع الا ما يصنعه

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٦ : ٥٣ «أَتظن اني لا استطيع ان اسأَل ابي فيقيم لي في الحال اكثر من اثنتي عشرة جوقة من الملائكة» مع انه لم يسأَل ولا الآب اقام له ذلك لمحاربة اليهود. فاذاً الله يقدر ان يصنع ما ليس يصنعه

والجواب ان يقال ان هذه المسأَلة قد وهم فيها بعضٌ على ضربين فذهب جماعة الى ان الله يفعل عن ضرورة طبعه بحيث انه كما لا يمكن ان يصدر عن فعل الاشياء الطبيعية غير ما يصدر مثلاً لا يمكن ان يصدر عن نطفة الانسان غير انسان ولا عن

بذر الزيتونة غير زيتونة كذلك لا يمكن ان يصدر عن الفعل الالهي اشياء أو ترتيب للاشياء غير ما هو حاضر . ولكن قد اوضحنا في مب ١٩ ف ٣ ان الله ليس يفعل عن ضرورة طبعه بل ان ارادته هي علة جميع الاشياء وليست محدودةً طبعاً واضطراراً نحو هذه الاشياء فاذاً ليس مساق الاشياء الحاضر صادراً عن الله اضطراراً اصلاً بحيث يمتنع صدور غيرها . وذهب غيرهم الى ان القدرة الالهية محدودة نحو مساق الاشياء الحاضر بسبب ترتيب الحكمة والعدل الالهيين الذي لا يفعل الله بدونه شيئاً ولما كانت قدرة الله التي هي عين ذاته ليست مغايرة لحكمته جاز ان يقال ان ليس في قدرة الله شيء الا وهو في ترتيب حكمته لان الحكمة الالهية تحيط بمبلغ القدرة الالهية كله . لكن الترتيب المركوز من الحكمة الالهية في الاشياء القائم به حقيقة العدل على ما مرَّ في مب ٢١ ف ٢ ليس مساوياً للحكمة الالهية فتكون محدودةً اليه وواضح ان وجه الترتيب الذي يضعه الحكيم لمصنوعاته يؤخذ كله من الغاية . فاذاً متى كانت الغاية معادلة للاشياء المصنوعة لاجل غاية كانت حكمة الصانع محدودة نحو ترتيب معيَّن لكن الخيرية الالهية غاية تفوق المخلوقات فوقاً لا مناسبة معه . فاذاً ليست الحكمة الالهية محدودة نحو ترتيب ما للاشياء بحيث لا يمكن صدور مساق آخر لها فاذاً يجب ان يقال على الاطلاق ان الله يقدر ان يصنع غير ما يصنعه

اذاً اجيب على الاول بانه لما كانت القدرة والذات فينا مغايرتين للارادة والعقل وكان العقل ايضاً مغايراً للحكمة والارادة مغايرة للعدل قد يمكن ان يوجد في القدرة ما يمتنع وجوده في الارادة العادلة او العقل الحكيم . واما في الله فالقدرة والذات والارادة والعقل والحكمة والعدل شيءٌ واحدٌ بعينه . فاذاً لا يمكن ان يكون في قدرته شيءٌ ليس في ارادته العادلة وعقله الحكيم الا انه لما كانت ارادته تعالى لا تُحدُّ اضطراراً نحو هذه الاشياء او تلك الا فرضاً على ما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ وحكمته وعدله لا يُحدَّان نحو ترتيب مخصوص على ما مرَّ قريباً فلا مانع ان يكون في قدرته ما لا يريده ولا

يندرج تحت الترتيب الذي رسمه للاشياء . ولما كانت القوة تعتبر منفذةً والارادة آمرةً والعقل والحكمة مرشدين فما يُنسب الى القدرة الالهية باعتبارها في نفسها يقال ان الله يقدر عليه بالقدرة المطلقة وهو كل ما يمكن ان يحصل له حقيقة الموجود كما مرَّ في الفصل الثالث وما ينسب اليها باعتبار تنفيذها امر الارادة العادلة يقال ان الله يقدر ان يصنعه بالقدرة المرتَّبة . فاذاً على هذا يجب ان يقال ان الله يقدر بالقدرة المطلقة ان يصنع غير ما تقرَّر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه لكنه ليس يمكن ان يصنع ما لم يتقرّر في سابق علمه وسابق ترتيبه انه سيصنعه فان ما يتعلق به سابق العلم وسابق الترتيب انما هو الفعل لا القدرة التي هي طبيعية لان الله انما يصنع شيئاً لكونه يريد لكنه ليس انما يقدر لكونه يريد بل لان ذلك طبيعيٌّ له

وعلى الثاني بان الله لا يجب عليه شيءٌ الا لنفسه فاذاً متى قيل ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما يجب فليس معناه الا انه لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائمٌ له وعدلٌ غير ان قولنا ملائمٌ وعدلٌ يحتمل معنيين الاوّل ان يكون متعلقاً اولاً من جهة معناه بهو على ان يكون منحصراً في الامور الحاضرة ثم ينسب على هذا النحو الى القدرة وعلى هذا يكون ذلك القول كاذباً لان معناه ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما هو ملائمٌ وعدلٌ في الحال . والثاني ان يكون متعلقاً اولاً بيقدر الذي فيه قوة السعة ثم بهو فيكون المراد به الدلالة على حاضر وشائع وعلى هذا يكون ذلك القول صادقاً ومعناه ان الله لا يقدر ان يصنع الا ما لو صنعه لكان ملائماً وعدلاً

وعلى الثالث بانه وان كان مساق الاشياء الحاضر معيناً لهذه الاشياء الحاضرة الا ان حكمة الله وقدرته ليست محدودة اليه فاذن وان كانت هذه الاشياء الحاضرة ليس خيراً لها ولا يلائمها مساقٌ آخر لكن الله يقدر ان يصنع غيرها ويضع له ترتيباً آخر

الفصلُ السادسُ

في ان ما يصنعهُ الله هل يقدر ان يصنعهُ احسن مما هو

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ما يصنعه الله لا يقدر ان يصنعه احسن مما هو لان كلّ ما يصنعه فانه يصنعه بغاية الحكمة والقدرة · وكلما صُنِعَ شيءٌ بقدرةٍ وحكمةٍ اعظم كان احسن · فاذًا لا يقدر الله ان يصنع شيئًا احسن مما يصنعه

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على مكسميانوس ك ٣ ب ٧ « لو ان الله قَدَرَ ان يلد ابناً مساوياً له ولم يشأ لكان حاسدًا » وكذا لو ان الله قدر ان يصنع الاشياء أحسن مما هي ولم يشأ لكان حاسدًا · والله منزّه كل التنزه عن الحسد فاذًا قد صنع كل شيء في غاية الحسن فاذًا لا يقدر ان يصنع شيئًا احسن مما صنعه

٣ وايضاً ما كان حسنًا بالحسن الاعظم او حسنًا جدًّا فلا يمكن ان يُصنَع احسن مما هو اذ ليس شيءٌ اعظم من الاعظم وقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٠ ان « الاشياء المصنوعة من الله اذا اعتبرت بافرادها فهي حسنة او بجملتها معاً فهي حسنة جدًّا » لان جمال العالم العجيب ناشئٌ عن جميع الاشياء فاذًا لا يمكن ان يصنع الله العالم احسن مما هو

٤ وايضاً ان الانسان المسيح مملوءٌ نعمة وحقاً وحاصل على الروح بغير مقدار فيمتنع ان يكون احسن مما هو وايضاً فالسعادة المخلوقة يقال انها الخير الاعظم فيمتنع ان تكون احسن مما هي وايضاً فان مريم العذراء السعيدة مترفعة على جميع مراتب الملائكة فيمتنع ان تكون احسن مما هي فاذًا ليس كل ما صنعه الله يقدر ان يصنعه احسن مما هو

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٣ : ٢٠ ان « الله يقدر ان يصنع كل شيء بحيث يفوق جدًّا ما نسأَله او نتصوره »

والجواب ان يقال ان حسن شيء على ضربين احدهما ما هو من تمام ماهية

الشيء كما ان الناطقية من تمام ماهية الانسان وباعتبار هذا الضرب من الحسن لا يقدر الله ان يصنع شيئًا احسن مما هو وان كان قادرًا ان يصنع شيئًا آخر احسن منه كما انه لا يقدر ان يصنع عددًا رباعيًا اعظم اذ لو كان اعظم لم يكن رباعيًا بل عددًا آخر لان حكم زيادة الفصل الجوهري في الحدود كحكم زيادة الوحدة في الاعداد كما في الالهيات ك ٨ م ١٠ · والثاني ما هو خارج عن ماهية الشيء ككون الانسان فاضلاً او حكيمًا وباعتبار هذا الضرب من الحسن يقدر الله ان يصنع الاشياء المصنوعة منه احسن مما هي واذا تكلمنا على وجه الاطلاق فالله لا يصنع شيئًا الا وهو قادرٌ ان يصنع شيئًا آخر احسن منه

اذًا اجيب على الاول بان القول ان الله يقدر ان يصنع شيئًا احسن مما يصنعه ان أُريد فيه اسناد الحسن الى الشيء فهو صادق لان كل شيء يقدر الله ان يصنع شيئًا آخر احسن منه واما الشيء بعينه فقد يقدر ان يصنعه احسن مما هو وقد لا يقدر على حسب الاعتبارين المارين في جرم الفصل · وان اريد اسناده الى الصنع فان اعتبر من جهة الصانع فالله لا يقدر ان يصنع باحسن مما يصنع لانه لا يقدر ان يصنع باعظم حكمةٍ وخيرية وان اعتبر من جهة المصنوع فهو يقدر ان يصنع احسن لانه يقدر ان يؤتي الاشيـاء المصنوعة منه حالاً من الوجود احسن من جهة العوارض وان تعذر عليه ذلك من جهة الذاتيات

وعلى الثاني بان من شأن الابن ان يساوي اباه متى بلغ الكمال ولكن ليس من شأن خليقة ان تكون احسن مما هي مصنوعةٌ من الله فلا مماثلة

وعلى الثالث بان العالم باعتبار الموجودات الحاضرة لا يمكن ان يكون احسن بسبب الترتيب الذي في غاية المناسبة الموضوع لها من الله والقائم به حسن العالم فلو كان شيءٌ منها احسن لاختلّ تناسب الترتيب كما انه لو شُدّ وترٌ اكثر مما يجب لاختلّ نغم القيثار الا ان الله يقدر ان يصنع اشياء أُخر او يزيد اشياء أُخر على

الاشياء الحاضرة ويكون عالمٌ آخر حسن

وعلى الرابع بان لناسوت المسيح من طريق كونه متحدًا بالله وللسعادة المخلوقة من طريق كونها التمتع بالله وللعذراء السعيدة من طريق كونها ام الله شرفًا ما غير متناهٍ حاصلاً عن الخير الغير المتناهي الذي هو الله ومن هذا الوجه لا يمكن ان يصنع شيءٌ احسن منها كما لا يمكن ان يكون شيءٌ احسن من الله

المبحثُ السادسُ والعشرون

في السعادة الالهية — وفيه اربعة فصول

اخيرًا بعد أن نظرنا في ما يتعلق بوحدانية الذات الالهية ينبغي النظر في السعادة الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل السعادة مناسبة لله — ٢ في انهُ باعتبار ايّ شيءٍ يقال ان الله سعيدٌ هل باعتبار فعل العقل — ٣ هل الله هو السعادة الذاتية لكل سعيد — ٤ هل يندرج في سعادتهِ كل سعادةٍ

الفصلُ الاوَّلُ

هل السعادة مناسبة لله

يُتخطَّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان السعادة غير مناسبة لله لانها على ما حدها بويسيوس في كتاب التعزية ٤ نث ٢ هي «الحالة الكاملة باجتماع جميع الخيرات» واجتماع الخيرات ليس له محلٌّ في الله كما ليس فيه محل للتركيب فاذًا ليست السعادة مناسبة لله

٢ وايضًا ان السعادة او الغبطة هي ثواب الفضيلة كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٩ والله ليس يناسبه الثواب كما ليس يناسبه الاستحقاق فكذا السعادة ايضًا

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ٦:‏١٥ « الذي يبديه في آونته الله

السعيد القدير وحده ملك الملوك ورب الارباب »

والجواب ان يقال ان السعادة في غاية المناسبة لله اذ ليس المراد باسم السعادة الا الخير الكامل للطبيعة العقلية التي هي وحدها من شأنها ان تعرف استغناءها بالخير الحاصلة عليه وهي وحدها يناسبها ان يعرضها الخير والشر وان تكون ربة افعالها وكلا هذين الامرين اي الاستكمال والتعقل في غاية المناسبة لله فالسعادة اذاً في غاية المناسبة له

اذاً أجيب على الاوّل بان اجتماع الخيرات حاصلٌ في الله لا بطريق التركيب بل بطريق البساطة لان الاشياء التي هي متكثرةٌ في المخلوقات هي سابقة الوجود في الله على حال البساطة والوحدة كما مر في مب ٤ ف ٢ ومب ١٨ ف ٤

وعلى الثاني بان كون السعادة او الغبطة هي ثواب الفضيلة انما هو عارض لها من حيث يكسبها كاسبٌ كما يعرض للموجود ان يكون حدًّا للتولد من حيث يخرج من القوة الى الفعل · فاذاً كما ان الله حاصل على الوجود وان لم يتولّد كذلك هو حاصل على السعادة وان لم يستحق

الفصلُ الثاني

هل يقال لله سعيدٌ بحسب العقل

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقال له سعيدٌ بحسب العقل لان السعادة هي الخير الاعظم · والخير يقال في الله بحسب الذات لانه ينظر الى الوجود الذي هو بحسب الذات على ما في بويسيوس في كتاب الاسابيع · فاذاً السعادة ايضاً تقال على الله بحسب الذات لا بحسب العقل

٢ وايضاً ان السعادة تتضمّن اعتبار الغاية · والغاية هي موضوع الارادة كالخير · فاذاً السعادة تقال على الله بحسب الارادة لا بحسب العقل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣٢ ب ٧ « المجيد من يتمتع

بنفسه غير مفتقر الى مدح يوجه اليه من غيره» ومعنى كون شيء مجيداً انه سعيد . فاذاً لما كنا نتمتع بالله بحسب العقل لان رؤية الله هي الثواب كله على ما في اوغسطينوس في مدينة الله ك١٢ ب٢٦ يظهر ان السعادة تقال على الله بحسب العقل

والجواب ان يقال ان المراد بالسعادة هي الخير الكامل للطبيعة العقلية كما مرَّ قريباً في الفصل الآنف ولهذا كما ان كل شيء يشتاق كماله كذلك الطبيعة العقلية تشتاق السعادة طبعاً . واكمل شيء في كل طبيعةٍ عقلية هو الفعل العقلي الذي به تدرك على نحو ما جميع الاشياء فاذاً سعادة كل طبيعة عقليةٍ مخلوقةٍ قائمةٌ بالتعقل على ان الوجود والتعقل ليسا متغايرين في الله ذاتاً بل مفهوماً فقط فاذاً انما يتصف الله بالسعادة بحسب العقل كما يتصف لها سائر السعداء الذين انما يقال لهم سعداء تشبيهاً بسعادته

اذاً اجيب على الاول بان قضية تلك الحجة ان الله سعيدٌ بحسب ذاته لا ان السعادة تناسبه بحسب اعتبار الذات بل بالاحرى بحسب اعتبار العقل

وعلى الثاني بان السعادة لكونها خيراً هي موضوع الارادة والموضوع متقدم عقلاً على فعل القوة . فاذاً السعادة الالهية بحسب طريقة التعقل شيءٌ متقدم على فعل الارادة الساكنة اليها . وهذا الشيء لا يمكن ان يكون الا فعل العقل . فاذاً انما تعتبر السعادة في فعل العقل

الفصلُ الثالث

هل الله هو سعادة كل سعيد

يُتخطّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الله هو سعادة كل سعيد لانه هو الخير الاعظم على ما مرَّ بيانه في مب ٦ ف٢ و٤ والخير الاعظم يمتنع تكثُّرُهُ كما يتضح مما مرّ ايضاً في مب ١١ ف ٣ فاذاً لما كان من حقيقة السعادة ان تكون هي الخير الاعظم يظهر انها ليست شيئاً مغايراً لله

٢ وايضاً ان السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة وليس يوافق ان يكون الغاية القصوى للطبيعة الناطقة الا الله وحده . فاذاً سعادة كل سعيد هي الله وحده

لكن يعارض ذلك ان سعادة السعداء متفاوتة في العظم كقوله في ١ كوره ١٥ : ٤١ « ان نجماً يمتاز عن نجم في المجد » وليس شيءٌ اعظم من الله . فاذاً السعادة شيءٌ مغايرٌ لله

والجواب ان يقال ان سعادة الطبيعة العقلية قائمة في فعل العقل وهو يمكن فيه اعتبار امرين موضوع الفعل الذي هو المعقول والفعل الذي هو التعقل . فاذا اعتبرت السعادة من جهة الموضوع فهي الله وحده اذ انما يكون واحدٌ سعيداً من طريق انه يعقل الله كقول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٥ ب ٤ « سعداً لمن يعرفك وان جهل ما سواك » واما من جهة فعل التعقل فهي في المخلوقات السعيدة شيء مخلوق واما في الله فهي بهذا الاعتبار ايضاً شيءٌ غير مخلوق

اذاً اجيب على الاول بان السعادة باعتبار الموضوع هي الخير الاعظم على الاطلاق واما باعتبار الفعل فهي في المخلوقات السعيدة الخير الاعظم لا على الاطلاق بل في جنس الخيرات الممكن اشتراك الخلق فيها

وعلى الثاني بان الغاية غايتان ما هي وما بها كما قال الفيلسوف في الخلقيات ك ١ ب ٣ اي الشيء واستعمال الشيء كما ان غاية البخيل هي الدرهم وكسب الدرهم . فاذاً الغاية القصوى للخليقة الناطقة هي الله على انه الشيء والسعادة المخلوقة على انها استعمال الشيء او بالاحرى التمتع به

الفصلُ الرابعُ

هل يندرج في سعادة الله كل سعادة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان السعادة الالهية لا تشمل جميع السعادات اذ قد يوجد سعادات باطلة . والله يمتنع ان يكون فيه باطلٌ . فاذاً ليست سعادته الالهية شاملة لكل سعادةٍ

٢وايضاً ان بعض السعادات يقوم عند البعض في امورٍ جسمانية كالملاذ البدنية والغنى ونحو ذلك. وهذه الامور يمتنع مناسبتها لله اذ ليس بذي جسمٍ. فاذًا ليست سعادته شاملة لكل سعادةٍ

لكن يعارض ذلك ان السعادة كمالٌ ما. والكمال الالهي يشمل كل كمال كما مرَّ تحقيقه في مب ٤ ف ٢. فاذًا السعادة الالهية تشمل كل سعادةٍ

والجواب ان يقال ان كل ما هو مشتهًى في كل سعادةٍ حقة او باطلة فهو كله سابق الوجود في السعادة الالهية على وجهٍ اكمل لانه من جهة السعادة النظرية يرى نفسه وجميع ما سواه رؤْية متصلة ومحققة غاية التحقق ومن جهة السعادة العملية يدبر الكون كله ومن جهة السعادة الارضية القائمة باللذة والغنى والسلطة والشرف ونباهة الشأن على ما في بويسيوس في كتاب التعزية ٣ نث ١٠ فهو حاصلٌ على البهجة بذاته وبجميع ما سواه بدل اللذة وعلى الاستغناء التام المتكفل به الغنى بدل لغنى وعلى القدرة الشاملة بدل السلطة وعلى تدبير جميع الكائنات بدل الشرف وعلى رؤْية جميع المخلوقات بدل نباهة الشأن

اذًا اجيب على الاول بانه انما تكون سعادة ما باطلةً لخلوها عن حقيقة السعادة الحقَّة وليس في لله سعادة كذلك بل كل ما فيه شبه ادنى سعادة فله وجود سابق في السعادة الالهية

وعلى الثاني بان الخيرات الموجودة في الجسمانيات وجودًا جسمانيًا موجودةٌ في الله وجودًا روحانيا بحسب حاله. وهذا القدر من الكلام كافٍ في ما يتعلق بوحدانية الذات الالهية

باب في الثالوث

المبحثُ السابعُ والعشرونَ

في صدور الاقانيم الالهية — وفيه خمسة فصول

بعد ان بحثنا في ما يتعلق بوحدانية الذات الالهية بقي ان نبحث في ما يتعلق بثالوث الاقانيم في الله . ولما كانت الاقانيم الالهية متمايزة في اضافات الاصل قضى ترتيب التعليم بوجوب الخوض اولاً في الاصل او الصدور ثم في اضافات الاصل ثم في الاقانيم . اما الصدور فالبحث فيه يدور على خمس مسائل — ١ هل يوجد في الله صدور — ٢ هل يجوز ان يسمّى صدور ما في الله توليدًا — ٣ هل يجوز ان يكون في الله سوى التوليد صدورٌ آخر — ٤ هل يجوز ان يقال لذلك الصدور الآخر توليد — ٥ هل يوجد في الله اكثر من صدورين

الفصلُ الاوّلُ

هل يوجد في الله صدورٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يستحيل وجود صدور في الله لان المراد بالصدور حركةٌ الى الخارج وليس في الله شيءٌ متحرك ولا خارجيٌّ . فاذًا ليس فيه صدور ايضاً

٢ وايضاً كل صادرٍ فهو مغايرٌ لمصدره . وليس في الله تغايرٌ بل بساطة تامة . فاذًا ليس في الله صدور

٣ وايضاً ان الصدور من الغير منافٍ لحقيقة المبدإ الاول في ما يظهر والله هو المبدأُ الاول على ما مرَّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣ . فاذًا ليس للصدور محلٌّ في الله

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٨ : ٤٢ «اني خرجت من الله»

والجواب ان يقال ان الكتاب يستعمل في الامور الالهية اسماءً تدل على الصدور وللناس في هذا الصدور مذاهب مختلفة فذهب فريق الى انه من قبيل صدور

المعلول عن العلة واليه صار اريوس بقوله ان الابن صادر عن الآب على انه خليقته الاولى والروح القدس صادر عن الآب والابن على انه مخلوق منهما وقضية هذا المذهب ان ليس الابن ولا الروح القدس الهاً حقاً وهو منافٍ لقوله في حق الابن في ١يو٥: ٢٠«نحن في الاله الحقيقي في ابنه . . هذا هو الاله الحقيقي» ولقوله في حق الروح القدس في ١ كور٦: ١٩«اما تعلمون ان اجسادكم هي هيكل الروح القدس» اذ الهيكل خاصٌ بالله وحده . وذهب آخرون الى انه من قبيل ما يقال ان العلة تصدر الى المعلول من حيث تحركه او ترسم فيه شبهها واليه صار سابلّيوس بقوله ان الله الآب بعينه يقال له الابن باعتبار تجسده من العذراء وهو بعينه يقال له الروح القدس باعتبار تقديسه الخليقة الناطقة وتحريكه اياها الى الحيوة وهذا منقوض بقول الرب عن نفسه في يو٥: ١٩«ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً» وكثير غير ذلك مما هو صريح في ان الابن ليس نفس الآب . ومن اجهد نظر اعتباره رأى ان كلاً من الفريقين المتقدمين فهم بالصدور صدوراً الى شيء خارج ولم يجعله في نفس الله ولكن لما كان كل صدور انما هو بحسب فعلٍ ما فكما انه بحسب الفعل المتعدي الى موضوع خارجٍ يحصل صدورٌ الى الخارج كذلك بحسب الفعل المستقر في نفس الفاعل يحصل صدورٌ الى الداخل . وهذا واضحٌ غاية الوضوح في العقل الذي يستقر فعله وهو التعقل في نفس المتعقِّل لان كل من يعقل فانه عن مجرد تعقله يصدر شيءٌ في داخله وهو تصور الشيء المعقول الحاصل عن القوة العقلية والصادر عن معرفتها وهذا التصور يدل عليه اللفظ ويقال له كلمة العقل المدلول عليها بكلمة اللفظ ولما كان الله فوق جميع الاشياء فما يقال فيه ليس يجب فهمه على حسب حال المخلوقات السافلة التي هي الاجسام بل على سبيل التشبيه بالمخلوقات العالية وهي الجواهر العقلية التي لا يزال مع ذلك تشبيهها قاصراً عن تمثيل الامور الالهية . فاذاً ليس يجب اخذ الصدور على حسب ما هو في الجسمانيات اي اما بحركة مكانية

او بتأثير علةٍ في معلول خارج كصدور الحرارة من المسخِّن الى المتسخِّن بل بحسب الصدور المعقول كصدور الكلمة المعقولة عن قائلها الذي تبقي مستقرةً فيه وبهذا المعنى يُثبت الايمان الكاثوليكي الصدور في الله

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض متجه على الصدور الذي هو الحركة المكانية او الذي هو بحسب الفعل المتعدي الى موضوع خارجٍ او مفعول خارجٍ وهذا الصدور لا وجود له في الله كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يصدر بحسب الصدور الذي الى الخارج يجب ان يكون مغايرًا لمصدره اما مايصدر في الداخل صدورًا عقليًا فلا يجب فيه ذلك بل بالاحرى كلما زاد صدوره كمالًا زاد اتحادًا بمصدرهِ . فمن البين انه حيثما كان التعقل لشيءٍ اكمل كان التصور العقلي أدخلَ في المتعقل واشد اتحادًا به لان العقل انما يزداد اتحادًا بالمعقول بحسب تعقله بالفعل . فاذًا لما كان التعقل الالهي في غاية الكمال على ما مرَّ في مب ١٤ ف ٢ كان لا بدَّ من اتحاد الكلمة الالهية بمصدرها اتحادًا كاملًا دون ادنى تغايرٍ

وعلى الثالث بان الصدور عن مبدإٍ الذي به يكون الصادر خارجيًا ومغايرًا منافٍ لحقيقة المبدإِ الاول اما الصدور بالطريقة المعقولة الذي به يكون الصادر داخليًا وغير مغايرٍ فداخلٌ في حقيقة المبدإِ الاول لاننا متى قلنا ان البنَّاء هو مبدأُ البيت يدخل في حقيقة هذا المبدإِ تصور صناعته ولو كان البنَّاء هو المبدأ الاول لدخل ذلك في حقيقة المبدإِ الاول والله الذي هو المبدأُ الاول للكائنات نسبته الى المخلوقات كنسبة الصانع الى المصنوعات

الفصلُ الثاني

هل يجوز ان يُدعى صدورٌ في الله توليدًا

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصدور الذي في الله لا يجوز ان يدعى توليدًا

لان التوليد انتقالٌ من اللا وجود الى الوجود مقابلٌ للفساد وكلاهما يكون في المادة.
والله ليس يلائمه شيء من ذلك. فاذًا يستحيل ان يكون فيه توليدٌ

٢ وايضاً ان الصدور في الله انما هو بالطريقة المعقولة كما مرّ في الفصل السابق.
وهذا الصدور لا يُدعى فينا توليدًا فكذا هو في الله ايضاً

٣ وايضاً كل متولدٍ فانه يستفيد الوجود من المولِّد. فاذًا وجود كل متولدٍ وجودٌ
مقبولٌ. وليس وجود مقبولٌ قائمًا بنفسه. فاذًا لما كان الوجود الالهي قائمًا بنفسه كما
تقرر في مب ٧ ف ١ ومب ١١ ف ٤ يلزم ان ليس وجود متولدٍ ما وجودًا الهيًا. فاذًا
ليس في الله توليد

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٢: ٧ «انا اليوم ولدتك»

والجواب ان يقال ان صدور الكلمة في الله يدعى توليدًا ولبيان ذلك فليُعلَم ان
اسم التوليد نستعمله على ضربين احدهما بالعموم لجميع الكائنات والفاسدات وهو
على هذا النحو ليس الا الانتقال من اللا وجود الى الوجود. والثاني بالخصوص
للاحياء والمراد بالتوليد على هذا النحو اصلُ حيٍ من مبدإٍ حيٍ مقارنٍ ويقال له
بالخصوص ولادة ومع ذلك فليس يقال مولودٌ لكل حيٍ صادرٍ بل بالخصوص لما يصدر
بحسب حقيقة المشابهة وعليه فليس للوَبَر والشَعَر حقيقة المولود والابن بل ذلك خاصٌ
بما يصدر بحسب حقيقة المشابهة لا اي مشابهةٍ كانت لان الديدان المتولدة من الحيوانات
ليس لها حقيقة التوليد والبنوة وان كان ثَم مشابهةٌ في الجنس بلّ يُطلَب لحقيقة هذا
التوليد ان يصدر الشيء بحسب المشابهة في طبيعة نوعٍ بعينه كصدور انسانٍ عن انسانٍ
وفرسٍ عن فرس. فاذًا التوليد يشمل كلا الضربين في الاحياء التي تصدر من القوة
الى فعل الحيوة كالناس والبهائم فان كان حي لا تخرج حياته من القوة الى الفعل
فالصدور الذي ربما يحدث فيه ينفي حقيقة التوليد الأُولى بالكلية لكن يجوز ان
يكون له حقيقة التوليد الخاص بالاحياء. فاذًا على هذا يكون لصدور الكلمة الالهية

حقيقة التوليد لانه يصدر بطريقة الفعل المعقول الذي هو فعل الحيوة وعن مصدر مقارنٍ كما مر في الفصل السابق وبحسب حقيقة المشابهة لان صورة العقل هي شبه الشيء المعقول وفي طبيعة واحدة بعينها لان التعقل والوجود واحدٌ بعينه في الله كما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ١٤ ف ٤ . فاذًا صدور الكلمة في الله يقال له توليد والكلمة الصادرة يقال لها ابن

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على التوليد بالمعنى الاول باعتبار افادته الخروج من القوة الى الفعل وهي بهذا المعنى لا محل لها في الله كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان التعقل عندنا ليس نفس جوهر العقل . فاذًا الكلمة التي تصدر عندنا بحسب الفعل العقلي ليست متحدة مع مصدرها في الطبع فلا يصدق عليها التوليد صدقًا حقيقيًا وتامًا واما التعقل الالهي فهو نفس جوهر المتعقِّل كما مرَّ تحقيقه في مب ١٤ ف ٤ . فاذًا الكلمة الالهية تصدر كصدور قائم بنفسه متحدٍ مع مصدره في الطبع ولاجل ذلك يقال لها مولودٌ وابنٌ حقيقةً ولذا فالكتاب يستعمل ما يختص بتوليد الاحياء ايضاً للدلالة على صدور الحكمة الالهية كالحبل او التصور في الحشى والوِلاد فقد قيل بلسان الحكمة الالهية في ام ٨ : ٢٤ « حُبِلَ بي حين لم تكن الغمار وقبل أَن أُقرَّت الجبال وُلدتُ » واما عقلنا فانما نستعمل فيه اسم التصور باعتبار وجود شبه الشيء المعقول في كلمة عقلنا وان لم يكن ثمَّ اتحادٌ في الطبع

وعلى الثالث بان ليس كل مستفادٍ مقبولاً في محلٍ والا لامتنع القول بان جوهر الشيء المخلوق مستفادٌ كله من الله اذ ليس يوجد محلٌ يقبل الجوهر كله . فاذًا ماهو متولدٌ في الله فانه يستفيد الوجود من المولِّد لا كأَن ذلك الوجود مقبولٌ في مادة او محل فان هذا ينافي قيام الوجود الالهي بنفسه بل انما يقال له وجودٌ مستفادٌ من حيث ان الصادر عن الغير يحصل على الوجود الالهي لا كأنه موجودٌ مغايرٌ للوجود الالهي لان

كمال الوجود الالهي يشمل في نفسه الكلمة الصادرة صدورًا عقليًا ومبدأ الكلمة وكلّ ما يرجع الى كماله كما مرَّ في مب ٤ ف ٢ ومب ١٤ ف ٤

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد في الله صدورٌ غير توليد الكلمة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يوجد في الله صدور غير توليد الكلمة والا لو وُجِدَ بجامع المحبة صدورٌ غير ذلك الصدور الآخر فيلزم التسلسل وهو محالٌ. فاذًا يجب الوقوف عند الاول بحيث يُجعل في الله صدورٌ واحدٌ فقط

٢ وايضاً كل طبيعة فانما يوجد لانتشارها طريقةٌ واحدةٌ فقط وذلك لان الافعال انما تتحد وتتغاير بحسب الحدود. والصدور في الله انما يحصل بانتشار الطبيعة الالهية. فاذًا لما كانت الطبيعة الالهية واحدة كما مرَّ بيانه في مب ١١ ف ٣ يلزم ان الصدور في الله واحدٌ فقط

٣ وايضاً لو كان في الله صدورٌ غير صدور الكلمة العقلي لم يكن ذلك الا صدور المحبة الذي يحصل بحسب فعل الارادة وهذا يمتنع ان يكون مغايرًا للصدور العقلي الحاصل بحسب العقل لعدم التغاير في الله بين الارادة والعقل على ما سبق تحقيقه في مب ١٦ ف ١. فاذًا ليس في الله صدور غير صدور الكلمة

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس صادرٌ عن الآب كما في يوحنا ١٥ وهو غير الابن كقوله في يو ١٤: ١٦ «انا اسأل الآب فيعطيكم معزيًا آخر». فاذًا يوجد في الله صدورٌ غير صدور الكلمة

والجواب ان يقال ان في الله صدورين صدور الكلمة وصدورًا آخر ولبيان ذلك فليُلاحَظ انه ليس في الله صدورٌ الا بحسب الفعل الذي لا يتعدى الى شيءٍ خارج بل يستقر في نفس الفاعل وهذا الفعل في الطبيعة العقلية هو فعل العقل وفعل الارادة وصدور الكلمة يُعتَبر بحسب فعل العقل واما بحسب فعل الارادة فيوجد عندنا صدور

آخر وهو صدور المحبة الذي به يوجد المحبوب في المحب كما انه بتصور الكلمة يوجد الشيء المقول او المعقول في العاقل . فاذاً يُجعَل في الله سوى صدور الكلمة صدورٌ آخر وهو صدور المحبة

اذاً اجيب على الاول بانه لا يلزم بالضرورة التسلسل في الصدورات الالهية لان الصدور الداخلي في الطبيعة العقلية ينتهي في صدور الارادة

وعلى الثاني بان كل ما يوجد في الله فهو الله على ما سبق بيانه في مب٣ ف٣و٤ وهذا ليس يحدث في غيره ، فاذاً كل صدور غير خارجي فانما تنتشر به الطبيعة الالهية دون الطبائع الأُخر

وعلى الثالث بانه وان لم يكن في الله تغاير بين الارادة والعقل الا ان من شأن الارادة والعقل ان يكون بين الصدورين الحاصلين عن فعليهما نسبةٌ ما لان صدور المحبة لا يكون الا بالنسبة الى صدور الكلمة اذ ليس يمكن ان يُحَبَّ شيءٌ بالارادة ما لم يكن متصوَّراً في العقل . فاذاً كما يُعتَبر في الكلمة نسبةٌ الى المبدإ الذي تصدر عنه وان كان جوهر العقل وتصوره واحداً بعينه في الله كذلك صدور المحبة متميز بتمييز النسبة عن صدور الكلمة في الله وان كان الارادة والعقل واحداً بعينه في الله لان من شأن المحبة ان لا تصدر الا عن تصوُّر العقل

الفصلُ الرابعُ

هل صدور المحبة في الله توليدٌ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان صدور المحبة في الله توليدٌ لان ما يصدر في الاحياء مشابهاً لمصدره في الطبيعة يقال له متولدٌ ومولودٌ . وما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كذلك والا لكان اجنبياً عن الطبيعة الالهية فيكون الصدور الى خارج . فاذاً ما يصدر في الله بطريق المحبة فانه يصدر كمولود

٢ وايضاً كما ان المشابهة من حقيقة الكلمة كذلك هي من حقيقة المحبة ايضاً ولذا

قيل في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » فاذًا اذا كان التوليد والولادة يلائم الكلمة الصادرة باعتبار المشابهة يظهر ايضاً ان التوليد يلائم المحبة الصادرة

٣ وايضاً ليس في جنس ما ليس في احد انواعه فلو كان في الله صدورٌ للمحبة لوجب ان يكون له سوى هذا الاسم العام اسمٌ ما خاصٌ . وليس يصح ان يُجعَل له اسمٌ آخر غير التوليد . فاذًا يظهر ان صدور المحبة في الله توليد

لكن يعارض ذلك ان هذا يستلزم ان الروح القدس الذي يصدر صدور المحبة يصدر كمولودٍ وهو منافٍ لقول اثاناسيوس في قانونه الايماني « الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولوداً بل صادرًا »

والجواب ان يقال ان صدور المحبة في الله لا يجب ان يقال له توليد ولبيان ذلك فليُعلم ان الفرق بين العقل والارادة ان العقل يوجد بالفعل بحصول الشيء المعقول فيه بشبهه والارادة توجد بالفعل لا بحصول شبهٍ ما للمراد فيها بل من طريق وجود ميلٍ ما فيها الى المراد فاذًا الصدور الذي يكون بحسب العقل يحصل بحسب المشابهة وبهذا الاعتبار يجوز ان يكون له حقيقة التوليد لان كل مولِّدٍ فانه يولِّد ما يشبهه واما الصدور الذي يكون بحسب الارادة فليس يُعتَبر بحسب المشابهة بل بالاحرى بحسب الباعث او المحرّك الى شيءٍ ولذا فما يصدر في الله بطريق المحبة فليس يصدر كمولودٍ او ابنٍ بل بالاحرى كروح وهذا الاسم يؤْتى به للدلالة على تحريك او بعث ما حيوي باعتبار ان واحدًا يقال انه يتحرك او يُبعَث الى فعل شيءٍ من المحبة

اذًا اجيب على الاول بان كل ما يوجد في الله فهو عين طبيعته ومن ثمَّ فحقيقة هذا الصدور او ذاك الخاصة التي بها يمتاز واحدٌ عن آخر لا يمكن اعتبارها من جهة تلك الوحدة بل انما يجب اعتبارها بحسب نسبة صدورٍ الى آخر وهذه النسبة تعتبر بحسب حقيقة الارادة والعقل . فاذًا كلا الصدورين في الله انما يختص بالاسم الموضوع للدلالة على حقيقته الخاصة بحسب حقيقة الارادة والعقل الخاصة ومن ثمَّ

فما يصدر بطريق المحبة فهو حاصلٌ على الطبيعة الالهية وليس يقال له مع ذلك مولودٌ

وعلى الثاني بان اختصاص المشابهة للكلمة ليس كاختصاصها بالمحبة فهي تختص بالكلمة من حيث ان الكلمة شبهٌ ما للشيءِ المعقول كما ان المتولّد هو شبه المولِد وتختص بالمحبة لا من حيث ان المحبة هي مشابهة بل لان المشابهة هي مبدأُ المحبة فاذًا ليس يلزم كون المحبة متولّدة بل كون المتولّد مبدأً لها

وعلى الثالث بانه ليس لنا ان نسمي الله الا من مخلوقاته كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ ولان انتشار الطبيعة في المخلوقات لايكون الا بالتوليد فليس للصدور في الله اسمٌ خاص سوى التوليد · فاذًا الصدور الذي ليس توليدًا قد بقي دون اسم خاص ولكنه يجوز ان يسمى نفخًا لانه صدور الروح

الفصلُ الخامسُ

هل يوجد في الله اكثر من صدورين

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان في الله اكثر من صدورين لان الله كما يتصف بالعلم والارادة كذلك يتصف بالقدرة فاذا كان يُجعَل فيه صدوران بحسب العقل والارادة يظهر انه يجب ان يُجعَل فيه صدورٌ ثالثٌ بحسب القدرة

٢ وايضًا يظهر ان الخيرية هي اخصُّ مبدإٍ للصدور لاتصاف الخير بانه مفيضٌ لذاته · فاذًا يظهر انه يجب ان يُجعَل في الله صدورٌ بحسب الخيرية

٣ وايضًا ان قوة التوليد هي في الله اعظم منها فينا · ونحن ليس فينا صدورٌ واحدٌ للكلمة فقط بل صدورات كثيرة فانه يصدر فينا من كلمةٍ كلمةٌ أُخرى وكذا يصدر من محبةٍ محبةٌ أُخرى · فاذًا يوجد في الله ايضًا اكثر من صدورين

لكن يعارض ذلك ان ليس في الله الا صادران فقط وهما الابن والروح القدس فاذًا ليس فيه الا صدوران فقط

والجواب ان يقال ان الصدورات في الله لا يمكن اخذها الا بحسب الافعال التي تستقرّ في الفاعل وهذه الافعال ليس منها في الطبيعة العقلية والالهية الا اثنان وهما العلم والارادة لان الشعور الذي يظهر انه فعل في الشاعر هو خارجٌ عن الطبيعة العقلية وليس خارجاً بالكلية عن جنس الافعال المتعدية الى الخارج لان الاحساس يستكمل بفعل المحسوس في الحسّ . فاذاً يبقى انه لا يمكن ان يوجد في الله صدورٌ غير صدور الكلمة والمحبة

اذاً اجيب على الاوَّل بان القدرة هي مبدأُ الفعل في الغير فاذاً انما يحصل بحسب القدرة فعلٌ الى الخارج وهكذا لا يحصل بحسب صفة القدرة صدور اقنومٍ الهيّ بل صدور المخلوقات فقط

وعلى الثاني بان الخير يتعلق بالذات لا بالفعل الا ان يُعتَبر الفعل كموضوع الارادة كما قال بويسيوس في كتاب الاسابيع . فاذاً لما كان لا بدَّ من اخذ الصدورات الالهية بحسب بعض الافعال لم يكن يؤخذ بحسب الخيرية وغيرها من الصفات التي تشبهها الا صدورا الكلمة والمحبة من حيث ان الله يعلم ويحبُّ ذاته وحقيَّته وخيريته

وعلى الثالث بان الله بفعلٍ واحدٍ بسيط يعلم جميع الاشياء وكذا يريدها كما تقدم في مب ١٤ ف ٥ ومب ١٩ ف ٥ فاذاً يستحيل فيه صدور كلمةٍ عن الكلمة ومحبةٍ عن المحبة بل انما يوجد فيه كلمةٌ واحدةٌ كاملةٌ ومحبةٌ واحدةٌ كاملةٌ وبذلك يتبين توليده الكامل

المبحثُ الثامنُ والعشرون

في الاضافات الالهية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاضافات الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل

يوجد في الله اضافات حقيقية — ٢ هل تلك الاضافات هي نفس الذات الالهية او متعلقة بها تعلقاً خارجياً — ٣ هل يجوز ان يكون في الله اضافات متكثرة متمايزة حقيقةً — ٤ في عدد هذه الاضافات

الفصلُ الاوّلُ

هل يوجد في الله اضافاتٌ حقيقية

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان ليس في الله اضافاتٌ حقيقية فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث «اذا حَمَلَ واحدٌ المقولات على الله فجميع ما يجوز حمله فانه يستحيل جوهراً واما الاضافة فلا يجوز اصلاً ان تُحمَل عليه» وكل ما هو موجودٌ في الله حقيقةً يجوز حمله عليه. فاذاً الاضافة ليست موجودة حقيقةً في الله

٢ وايضاً قال بويسيوس في ذلك الكتاب نفسه «ان ما في الثالوث من اضافة الآب الى الابن واضافة كل منهما الى الروح القدس كاضافة شيءٍ بنفسه الى نفسه» ومثل هذه الاضافة اعتبارية فقط لاستلزام كل اضافة حقيقية طرفين حقيقيّين فاذاً الاضافات التي تجعل في الله ليس اضافات حقيقية بل اعتبارية فقط

٣ وايضاً ان اضافة الابوة هي اضافة المبدإ. والقول ان الله هو مبدأُ المخلوقات لا يفيد اضافةً حقيقيةً بل اعتبارية فقط. فاذاً ليست الابوة في الله اضافةً حقيقية وقس عليها الاضافات الأُخر التي تجعل في الله

٤ وايضاً ان التوليد في الله هو بحسب صدور الكلمة المعقولة. والاضافات اللاحقة لفعل العقل اضافاتٌ اعتبارية. فاذاً الابوة والبنوة المقولتان في الله بحسب التوليد اضافتان اعتباريتان فقط

لكن يعارض ذلك ان الآب انما يقال من الابوة والابن انما يقال من البنوة فلو لم تكن الابوة والبنوة موجودتين في الله حقيقةً لم يكن الله آباً او ابناً حقيقةً بل اعتباراً فقط وهذه هي بدعة سابلّيوس

والجواب ان يقال ان بعض الاضافات موجود في الله حقيقةً ولبيان ذلك

فليُلاحَظ انه انما يوجد اشياء اعتباراً لا حقيقة في الاضـافة فقط مما ليس في بقية الاجناس لان الاجناس الاخرى كالكم والكيف تدل بحسب حقيقتها الخاصة على شيء موجودٍ في شيءٍ واما الاضافة فانما تدل بحسب حقيقتها الخاصة على نسبة الى شيء فقط وهذه النسبة قد يكون لها وجودٌ في طبيعة الاشياء كما اذا كان بين بعض الاشياء بحسب طباعها نسبة متكررة وميلٌ متكررٌ وهذه الاضافات لابد ان تكون حقيقيةً وذلك كما يوجد في الجسم الثقيل ميلٌ ونسبة الى المكان الوسط ولذا كان في الجسم الثقيل نسبةٌ ما بالقياس الى المكان الوسط وقس على ذلك . وقد لا توجد النسبة المدلول عليها بالاضافة الا في تصور العقل المتعقِل شيئاً بالقياس الى آخر وحينئذٍ تكون الاضافة اعتبارية فقط كما اذا قاس العقل الانسان الى الحيوان قياس النوع الى الجنس . ولكن متى صَدَرَ شيءٌ عن مبدإٍ مماثل له في الطبيعة فلا بد ان يكون كلاهما اي الصادر ومايصدر عنه متكافئين في النسبة وهكذا يجب ان يكون بينهما نسبةٌ متكررة حقيقية فاذاً لما كان الصدوران الالهيان في طبيعةٍ واحدة بعينها على ما مرّ تحقيقه في المبحث السابق ف ٢ و ٤ فلا بدّ ان تكون الاضافات الماخوذة بحسب الصدورين الالهيين اضافاتٍ حقيقية

اذاً اجيب على الاول بانه انما يقال ان الاضافة لا تُحمَل على الله اصلاً بحسب حقيقتها الخاصة اي من حيث ان الحقيقة الخاصة لما يقال له اضافة لا تؤخذ بالقياس موجودة فيه بل بالنسبة الى آخر . ولم يرد بذلك نفي الاضافة عن الله بل انها لا تُحمَل عليه كشيء موجودٍ فيه بحسب حقيقة الاضافة الخاصة بل بالاحرى كشيء له نسبة الى الغير

وعلى الثاني بان الاضافة المتضمنة في لفظ النفس اضافة اعتبارية فقط اذا اخذ النفس بالاطلاق لان هذه الاضافة لا يمكن قيامها الا في نسبة يصوّرها العقل في شيء بالنظر الى نفسه باعتبارين فيه بخلاف ما لو قيل ان بعض الاشياء واحدٌ بعينه لا

بالعدد بل بحقيقة الجنس او النوع · ومن ثمّ فبويسيوس يشبّه الاضافات الالهية باضافة الهو هو لا من كل وجه بل باعتبار عدم تغاير الجوهر بها كما لا يتغاير ايضاً باضافة الهو هو ·

وعلى الثالث بانه لما كانت الخليقة تصدر عن الله مغايرةً له في الطبيعة كان خارجاً عن رتبة الخليقة كلها وليست نسبته الى المخلوقات حاصلةً له من جهة طبعه لانه ليس يصدرها بضرورة طبعهِ بل بعقله وارادته على ما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ و ٤ ومب ١٤ ف ٨ ولذا لم يكن في الله اضافةٌ حقيقيةٌ الى المخلوقات بل كان في المخلوقات اضافة حقيقية اليه تعالى لاندراجها تحت ترتيبه وتعلقها به طبعاً واما الصدوران الالهيان فهما في طبيعة واحدة بعينها فلا مماثلة

وعلى الرابع بان الاضافات اللاحقة لفعل العقل وحده هي في الاشياء المعقولة اضافات اعتبارية فقط لمَا أن العقل يصورها بين شيئين معقولين واما الاضافات اللاحقة لفعل العقل الكائنة بين الكلمة الصادرة صدوراً عقلياً وما تصدر عنه فليست اعتبارية فقط بل حقيقية لان العقل ايضاً شيءٌ حقيقي وله نسبة حقيقية الى ما يصدر صدوراً عقلياً كنسبة الجسماني الى ما يصدر صدوراً جسمانياً وهكذا تكون الابوة والبنوة اضافتين حقيقيتين في الله

الفصلُ الثّاني

هل الاضافة في الله هي نفس ذاته

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس ذاته فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٥ «ليس كل ما يقال في الله فانه يقال بحسب الجوهر» لانه يقال فيه شيءٌ بالاضافة كالآب بالاضافة الى الابن ومثل ذلك لا يقال بحسب الجوهر · فاذاً ليست الاضافة نفس الذات الالهية

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ «كل شيء يقال بالاضافة

فهو ايضاً شيء زائد على المضاف كالانسان المولى والانسان العبد» . فاذاً اذا كان في الله اضافاتٌ ما فيجب ان يكون فيه سوى الاضافات شيءٌ آخر وهذا لا يمكن ان يكون غير الذات . فاذاً الذات مغايرة للاضافات

٣ وايضاً ان وجود المضاف انما يعقل بالقياس الى غيره كما في المقولات في باب المضاف فلو كانت الاضافة هي نفس الذات الالهية لكان وجود الذات الالهية انما يعقل بالقياس الى الغير وهذا منافٍ لكمال الوجود الالهي البالغ نهاية الاطلاق والاستقلال على ما مرَّ تحقيقه في مب ٣ ف ٤ ومب ٤ ف ٢ . فاذاً ليست الاضافة نفس الذات الالهية

لكن يعارض ذلك ان كل شيء ليس نفس الذات الالهية فهو خليقةٌ والاضافة تلائم الله حقيقةً فلو لم تكن نفس الذات الالهية لكانت خليقةً فلم يجب لها تقديم عبادة اللّتريّا[1] وهذا ينافيه ما يلحّن في المقدمة حيث يقال «لتُعبَد في الاقانيم الخاصة وفي الذات الوحدانية وفي العظمة المساواة»

والجواب ان يقال انه يقال ان جلبرتوس برّتانوس قد ضل في هذه المسئلة الا انه لم يلبث ان رجع عن ضلاله في المجمع الريمي فانه قال بان الاضافات في الله مصاحبة للذات اي متعلقة بها تعلقاً خارجياً ولايضاح ذلك يجب ان يُعلم انه في كل جنس من اجناس العرض التسعة يُعتَبر امران احدهما الوجود الملائم لكلٍ منها من حيث هو عرضٌ وهو في جميعها بالعموم الوجود في موضوع لان حقيقة العرض قائمة بالوجود في شيء الثاني ويمكن اعتباره في كل واحدٍ هو الحقيقة الخاصة لكلٍ من تلك الاجناس وفي غير الاضافة منها كالكم والكيف مثلاً تعتبر ايضاً حقيقة الجنس الخاصة بالنسبة الى الموضوع فان الكم يقال له مقدار الجوهر والكيف حال الجوهر واما الحقيقة الخاصة للاضافة فلا تعتبر بالنسبة الى ما هي فيه بل بالنسبة الى شيء خارج .

[1] كلمة يونانية معناها في اللغة العبادة والخدمة وفي الاصطلاح عبادة الله

ومن ثمَّ فاذا اعتبرنا ايضاً الاضافات في المخلوقات بما هي اضافات وجدناها مصاحبةً لا متعلقة تعلقاً داخليًا اي انها تدل على نسبةٍ عارضةٍ بنحوٍ من الانحاء للشيء المضاف بحسب صدورها عنه الى الغير . واما اذا اعتبرت الاضافة بما هي عرضٌ فهي بهذا الاعتبار موجودة في موضوع وذات وجودٍ عرضي فيه الا ان جلبرتوس برّتانوس انما لاحظ الاضافة بالاعتبار الاول فقط . على ان كل ما كان في المخلوقات ذا وجودٍ عرضي فهو بحسبما يُجعَل في الله ذو وجودٍ جوهري اذ ليس يوجد شيءٌ في الله وجودَ عرضٍ في موضوع بل كل ما في الله فهو عين ذاته وعلى هذا فمن الجهة التي تكون بها الاضافة في المخلوقات ذات وجود عرضي في موضوع يكون للاضافة الموجودة حقيقة في الله نفس وجود الذات الالهية وهي هي بعينها من كل وجهٍ والاضافة لا يُدَلُّ فيها على نسبةٍ الى الذات بل بالاحرى الى مقابلها وبذلك يتضح ان الاضافة الموجودة حقيقةً في الله هي عين الذات في الحقيقة ولا تغايرها الا في الاعتبار فقط من حيث ان الاضافة تفيد نسبةً الى مقابلها الذي لا يفيده اسم الذات . فاذاً يتضح ان لا تغاير في الله بين وجود الاضافة ووجود الذات بل هما واحدٌ بعينه

اذاً اجيب على الاول بانه ليس المراد بكلام اوغسطينوس الموردَ ان الابوة او غيرها من الاضافات التي في الله ليست في وجودها نفس الذات الالهية بل انها لا تُحمَل حَمْلَ الجوهر كشيء موجودٍ في ما تقال عليه بل كنسبة الى الغير ولذا يقال ان الله ليس فيه الا مقولتان فقط لان بقية المقولات تفيد نسبة الى ما تقال عليه من جهة وجودها ومن جهة حقيقة جنسها الخاص وليس في الله ما يمكن ان يكون له نسبةٌ الى ما يوجد فيه او يقال عليه سوى نسبة الهُوَ هُو بسبب بساطة الله العظمى

وعلى الثاني بانه كما انما يقال بالاضافة في المخلوقات لا يوجد فيه نسبةٌ الى الغير فقط بل شيءٌ مطلقٌ ايضاً كذلك الامر في الله ايضاً ولكن على حال مختلفة فيهما لان ما يوجد في الخليقة سوى ما يدخل في مفهوم الاسم المضاف فهو مغاير له واما في الله

فليس بمغاير له بل هو هو بعينه ولا يفي اسم الاضافة بتمام التعبير عنه بحيث يكون داخلاً في مفهومه فقد مرّ في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء الالهية ان ما يدخل في كمال الذات الالهية اعظم من ان يُدَلّ عليه باسم. فاذاً ليس يلزم ان يكون في الله سوى الاضافة شيء آخر مغايرٌ لها حقيقةً بل باعتبار مفهوم الاسماء فقط

وعلى الثالث بانه لو لم يكن داخلاً في الكمال الالهي الا ما يدلّ عليه الاسم المضاف للزم كون وجود الله ناقصاً باعتبار كونه بالقياس الى غيره كما انه لو لم يكن داخلاً فيه الا ما يدل عليه اسم الحكمة لما كان هناك شيء قائمٌ بنفسه. ولكن لما كان كمال الذات الالهية هو اعظم من ان تحيط به دلالة اسمٍ لم يلزم من عدم دلالة الاسم المضاف او غيره من الاسماء المقولة على الله على شيء كامل ان وجود الذات الالهية ناقصٌ فان الذات الالهية مستجمعةٌ في نفسها لكمالات جميع الاجناس كما مر في مب ٤ ف ٢

الفصلُ الثالثُ

هل الاضافات التي في الله متمايزةٌ حقيقةً

يتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الاضافات التي في الله ليست متمايزةً حقيقةً لان الاشياء التي هي عين شيء واحدٍ بعينه فهي شيءٌ واحدٌ بعينه. وكل اضافة موجودة في الله فهي في الحقيقة عين الذات الالهية. فاذاً ليست الاضافات الالهية متمايزةً حقيقـةً

٢ وايضاً كما ان الابوة والبنوة ممتازتان بحسب مفهوم الاسم عن الذات الالهية كذلك الخيرية والقدرة ايضاً. والخيرية والقدرة الالهية لا يحصل فيهما تمايزٌ حقيقيٌّ بحسب هذا التمايز الاعتباري. فاذاً كذلك الابوة والبنوة ايضاً

٣ وايضاً ليس في الله تمايز حقيقي الا من جهة الاصـل. وليس يظهر ان احدى الاضافات تصدر عن الاخرى. فاذاً ليست الاضافات متمايزة حقيقةً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث «الجوهر في الله يتضمن

الوحدانية والاضافة تكثّر الثالوث » فلو لم تكن الاضافات متمايزةً حقيقةً لم يكن في الله ثالوثٌ حقيقيٌ بل اعتباريٌ فقط وهذا هو ضلال سابلّيوس

والجواب ان يقال متى أُثبِتَ شيءٌ لشيءٍ وجب ان يُثبَت له كل ما هو من حقيقة ذلك الشيء كما ان من أُثبِت له الانسانية وجب ان يُثبَت له الناطقية. ومن حقيقة الاضافة نسبة شيءٍ الى آخرها يقابل شيءٌ غيره بالاضافة واذ كان في الله اضافة حقيقية كما مرَّ في الفصل الاول يجب ان يكون فيه تقابلٌ حقيقي والتقابل الحقيقي يدخل في حقيقته التمايز. فاذًا يجب ان يكون في الله تمايزٌ حقيقيٌ لا بحسب الحقيقة المطلقة التي هي الذات البالغة غاية الوحدانية والبساطة بل بحسب الحقيقة الاضافية

اذًا اجيب على الاول بان القول ان الاشياء التي هي عين شيءٍ واحد بعينه هي شيءٌ واحدٌ بعينه حجةٌ انما تتجه في الاشياء التي هي شيءٌ واحدٌ بعينه حقيقةً واعتبارًا كالثوب واللباس كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٣ م٢١ لا في الاشياء المتغايرة اعتبارًا ولذا قال هناك ان الفعل وان كان عين الحركة كما هو الانفعال ايضًا لا يلزم مع ذلك كون الفعل والانفعال شيئًا واحدًا بعينه لان في الفعل نسبةً كنسبة ما منه الحركة في المتحرك وفي الانفعال نسبةً كنسبة ما من الغير وهكذا وان يكن كل من الابوة والبنوة عين الذات الالهية حقيقة الا ان بينهما في حقيقتيهما الخاصتين تقابلاً في النسبة. فاذًا هما متمايزتان

وعلى الثاني بان القدرة والخيرية ليستا متضمنتين في حقيقتيهما تقابلاً فلا مماثلة

وعلى الثالث بان الاضافات وان لم تكن كلٌ منها في الحقيقة ناشئة او صادرة عن الأُخرى الا انها تعتبر متقابلة بحسب صدور شيءٍ عن آخر

الفصلُ الرابعُ

هل يوجد في الله اربع اضافات حقيقية فقط اي الابوة والبنوة والنفخ والصدور

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله اربع اضافات حقيقية فقط اي الابوة والبنوة والنفخ والصدور لوجوب ان يُعتَبر في الله ايضاً اضافة العالم الى المعلوم واضافة المريد الى المراد وهما في مايظهر اضافتان حقيقيتان غير داخلتين في الاضافات المذكورة . فاذاً ليست الاضافات الحقيقية في الله اربعاً فقط

٢ وايضاً ان الاضافات الحقيقية تؤخذ في الله بحسب صدور الكلمة العقلي والاضافات العقلية تتكثر الى غير النهاية كما قال ابن سينا . فاذاً يوجد في الله اضافات حقيقية غير متناهية

٣ وايضاً ان الصوَر موجودةٌ في الله منذ الازل كما مرَّ في مب ١٥ ف ١ وهي لا تتمايز الا بحسب القياس الى الاشياء الخارجة كما مر في مب ١٥ ف ٢ . فاذاً يوجد في الله اضافات ازلية اكثر جداً

٤ وايضاً ان المساواة والمشابهة والهوهو اضافات . وهي موجودة في الله منذ الازل فاذاً يوجد في الله منذ الازل اضافات اكثر من الاضافات المذكورة

لكن يعارض ذلك في ما يظهر انها اقل مما ذكر فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ م ٢١ « الطريق من اثينا الى تيبايس هو نفس الطريق من تيبايس الى اثينا » فيظهر من ثم ان الاضافة التي من الآب الى الابن المسماة ابوة هي كذلك نفس الاضافة التي من الابن الى الآب المسماة بنوة . فاذاً ليس في الله اربع اضافات

والجواب ان يقال ان كل اضافة فمبناها اما على الكم كالضعف والنصف او على الفعل والانفعال كالفاعل والمفعول والاب والابن والمولى والعبد ونحو ذلك كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٢٠ واذ كان الله منزهاً عن الكم لانه عظيمٌ بلا كمية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ يبقى ان الاضافة الحقيقية في الله

لا يمكن ان تكون مبنية الا على الفعل ولكن ليس على الافعال التي بحسبها يصدر شيءٌ خارجٌ عن الله لان اضافات الله الى المخلوقات ليست فيه حقيقةً كما مرَّ في مب ١٣ ف ٧ فبقي انه لا يمكن اخذ الاضافات الحقيقية في الله الا بحسب الافعال التي بحسبها يحصل الصدور في الله لا الى الخارج بل الى الداخل . وليس يحصل بذلك الا صدوران فقط كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ احدهما يؤخذ بحسب فعل العقل وهو صدور الكلمة والثاني بحسب فعل الارادة وهو صدور المحبة ولا بدَّ في كل صدور من اخذ اضافتين متقابلتين احداهما اضافة الصادر عن المبدإ والاخرى اضافة المبدإ فصدور الكلمة يسمَّى توليدًا بحسب الحقيقة الخاصة التي بها يصدق التوليد على الاحياء واضافة مبدإ التوليد في الاحياء الكاملة يقال لها ابوة واضافة الصادر عن المبدإ يقال لها بنوة . واما صدور المحبة فليس له اسمٌ خاصٌ كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤ فكذا اذًا الاضافات التي تؤخذ بحسبه الا ان اضافة مبدإ هذا الصدور تسمَّى نفخًا واضافة الصادر تسمَّى صدورًا[1] وان كان هذان الاسمان يرجعان الى الصدورات او الاصول لا الى الاضافات

اذًا اجيب على الاول بان ما يتغاير فيه العقل والمعقول والمريد والمراد يمكن وجود اضافة حقيقيةٍ فيه للعلم الى الشيء المعلوم وللمريد الى الشيء المراد واما في الله فالعقل والمعقول واحدٌ بعينه من كل وجهٍ لانه بتعقله ذاته يعقل جميع ما سواه وكذا حكم الارادة والمراد ومن ثمَّ لم تكن هذه الاضافات حقيقية في الله كما ان اضافة شيءٍ بنفسه الى نفسه ليست حقيقية ومع ذلك فان الاضافة الى الكلمة حقيقية لان الكلمة تُعقَل كصادرة بالفعل العقلي لا كشيءٍ معقول لاننا متى عقلنا الحجر فما يتصوره العقل من جهة الشيء المعقول يسمَّى كلمة

وعلى الثاني بان الاضافات العقلية تتكثر فينا الى غير النهاية لان الانسان يعقل

---

١ ومنهم من يسميها في العربية انبثاقًا وهو بمعنى الصدور

بفعلٍ الحجر ويعقل بفعلٍ آخرَ انه يعقل الحجر ويعقل بفعلٍ آخرانه يعقل ذلك وعلى هذا النمط تتكثر افعال التعقل وبالنتيجة الاضافات العقلية الى غير النهاية ولكن هذا لامحلّ له في الله لانه يعقل جميع الاشياء بفعلٍ واحد فقط

وعلى الثالث بان نِسَب الصور معقولةٌ من الله فلا يلزم من تكثُّرها تكثُّرُ الاضافات فيه بل انه يعرف اضافات متكثرة

وعلى الرابع بان المساواة والمشابهة ليستا في الله اضافتين حقيقيتين بل اعتباريتين فقط كما سياتي بيانه في مب ٤٢ ف ٣

وعلى الخامس بان الطريق من كل من الطرفين الى الآخر واحدٌ بعينه الا ان النسبة متغايرة. فاذًا لا يصح ان يُنتج من ذلك ان اضافة الآب الى الابن وعكسها اضافة واحدة بعينها بل انما يصح انتاج ذلك في حق شيءٍ مطلقٍ لو كان وسطًا بينهما

المبحثُ التاسع والعشرون

في الاقانيم الالهية — وفيه اربعة فصول

بعد ان تمهّد ما ظهر ان تقديم معرفة لازم من الصدورات والاضافات وجب الشروع في الاقانيم وسيُبحَث فيها اولاً على وجه الاطلاق ثم على وجه النسبة والبحث المُطلَق يجب ان يكون اولاً عنها بالاجمال ثم عن كلٍ منها بالخصوص . اما البحث عنها بالاجمال فيظهر انهُ يرجع اليهِ اربعة — الاول دلالة اسم الاقنوم — الثاني عدد الاقانيم — الثالث ما يلحق عدد الاقانيم او يقابلهُ كالمباينة والمشابهة ونحوها — الرابع ما يتعلق بمعرفة الاقانيم — اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل — ١ في حد الاقنوم — ٢ في نسبة الاقنوم الى الذات والقيام بالنفس والايبستزي — ٣ هل اسم الاقنوم ملائم لله — ٤ ما المراد بهِ في الله .

الفصلُ الاوّلُ

في حدّ الاقنوم

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان حد الاقنوم الذي وضعه بويسيوس في

كتاب الطبيعتين وهو قوله «الاقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة» غير صحيح اذ ليس يحدّ شيءٌ جزئي . والاقنوم يدل على شيءٍ جزئي . فاذاً ليس يصح تعريفه

٢ وايضاً ان الجوهر الماخوذ في حد الاقنوم لا يخلو ان يكون المراد به اما الجوهر الاول او الثاني فان كان المراد به الجوهر الاول فلا فائدة في زيادة المفرد لان الجوهر الاول هو الجوهر المفرد وان كان المراد به الجوهر الثاني كانت تلك الزيادة باطلة وموجبة للتقابل لان الجواهر الثانية يراد بها الاجناس او الانواع . فاذاً الحد المذكور فاسدٌ

٣ وايضاً ان اسم المعنى لا يؤخذ في حد العين فلا يصح حد الانسان بانه نوع الحيوان لان الانسان اسم عينٍ والنوع اسم معنىً . فاذاً لما كان الاقنوم اسم عين لان المراد به جوهرٌ ذو طبيعةٍ ناطقة كان اخذ المفرد الذي هو اسم معنىً في حده غير صحيح

٤ وايضاً ان الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون في ما هي فيه بالذات لا بالعرض كما في الطبيعيات ك ٢ م ٣ والاقنوم يوجد في غير المتحركات كالله والملائكة . فاذاً لم يكن واجباً اخذ الطبيعة في حد الاقنوم بل بالاحرى اخذ الذات

٥ وايضاً ان النفس المفارقة جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة وهي ليست اقنوماً . فاذاً ليس حد الاقنوم بما ذكر صحيحاً

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس المتقدم

والجواب ان يقال انه وان كان الكليُّ والجزئيُّ يوجدان في جميع الاجناس الا ان المفرد اي الشخص يوجد بوجهٍ مخصوص في جنس الجوهر لان الجوهر يتشخص بنفسه واما الاعراض فتتشخص بالموضوع الذي هو الجوهر فانه يقال هذا البياض باعتبار كونه في هذا الموضوع وعليه فكان من الصواب ايضاً اختصاص اشخاص الجوهر عن سواها باسمٍ خاصٍ فانها تدعى إيبستزيات او جواهر اولى . على ان الجزئي والشخص يوجد ايضاً بوجهٍ اخص واكمل في الجواهر الناطقة التي هي ربة افعالها والتي لا تنفعل

فقط كاغيارها بل تفعل بانفسها والافعال انما تكون في الجزئيات ولذا قد اختصت جزئيات الطبيعة الناطقة من بين سائر الجواهر باسم خاص وهو الاقنوم وبهذا أُخذ الجوهر المفرد في حد الاقنوم المتقدم من حيث يدل على الجزئي في جنس الجوهر وقيل ذو طبيعة ناطقة من حيث يدل على الجزئي في الجواهر الناطقة

اذًا اجيب على الاول بانه وان امتنع حد هذا الجزئي او ذاك الا ان ما يرجع الى حقيقة الجزئية العامة لا يمتنع حده وبهذا الاعتبار قد حدَّ الفيلسوف في كتاب المقولات الجوهر الاول وبويسيوس الاقنوم

وعلى الثاني بان بعضاً قالوا ان المراد بالجوهر في حد الاقنوم هو الجوهر الاول الذي هو الايستزي ومع ذلك ليست زيادة المفرد دون فائدة لانه باسم الايستزي او الجوهر الاول انما يخرج حقيقة الكلي والجزء اذ لا يقال ان الانسان المشترك ايستزي ولا اليد لكونها جزءًا واما قيد المفرد فيُخرِجُ الحقيقة المتخذ عن الاقنوم لان الطبيعة الانسانية ليست اقنوماً لانها متخذة من الاشرف اي من كلمة الله. لكن الامثل ان يقال ان الجوهر يؤخذ بالعموم بحسب انقسامه الى اول وثانٍ وأُتي بالمفرد تخصيصاً له بالجوهر الاول

وعلى الثالث بانه قد يؤتى بالفصول العرضية مكان الفصول الجوهرية اما لجهلنا هذه او لعدم وجود اسماء لها كما اذا حُدّت النار بانها جرمٌ بسيطٌ حارٌّ يابسٌ لان الاعراض الخاصة هي معلولات الصور الجوهرية وموضحة لها وكذا اسماء المعاني قد تؤخذ في حدود الاعيان اقامةً لها مقام ما لم يوضع من اسماء الاعيان وعلى هذا النحو يؤخذ اسم المفرد في حدّ الاقنوم للدلالة على حال القيام بالنفس الملائمة للجواهر الجزئية

وعلى الرابع بان اسم الطبيعة وضع اولاً للدلالة على توليد الاحياء الذي يقال له ولادة كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ٥ ولما كان هذا التوليد حاصلاً عن مبدإ

داخلٍ تُوُسّعَ فيه الى الدلالة على المبدإ الداخل لكل حركة وهكذا تُحَدُّ الطبيعة كما في الطبيعيات ك ٢م٣ولما كان هذا المبدأ اما صوريًا اوماديًا اطلقت الطبيعة بالعموم على الصورة والمادّة ولما كانت ماهية كل شيء انما تتكمَّل بالصورة قيل بالعموم لماهية كل شيء وهي المدلول عليها بحده طبيعة وهكذا تؤخذ الطبيعة هنا ولذا قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «الطبيعة هي الفصل النوعي المصوِّر لكل شيء» لان الفصل النوعي هو الذي يكمـل الحد ويؤخذ من صورة الشيء الخاصة ولهذا كان اخذ الطبيعة في حد الاقنوم الذي هو فردٌ ما لجنسٍ معيَّنٍ اليق من اخذ الذات المأخوذة من الوجود الذي هو في نهاية العموم

وعلى الخامس بان النفس هي جزء النوع الانساني ولذلك فهي وان كانت مفارقةً الا انها لما كانت من طبعها قابلة للاتصال بالبدن لا يجوز ان يقال لها جوهر مفردٌ اي ايستزِ اوجوهر اول كما لا يجوز ان يقال ذلك لليد او لغيرها من اجزاء الانسان وهكذا لا يلائمها لا حدُّ الاقنوم ولا اسمه

الفصلُ الثّاني

هل الاقنوم هو نفس الايستزي والقيام بالنفس والذات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقنوم هو نفس الايستزي والقيام بالنفس والذات فقد قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان «اليونان قد سموا الجوهر المفرد ذا الطبيعة الناطقة باسم الايستزي» وهذا هو المراد عندنا ايضاً باسم الاقنوم فاذًا الاقنوم هو نفس الايستزي من كل وجهٍ

٢ وايضاً كما نقول ان في الله ثلاثة اقانيم كذلك نقول ان فيه ثلاثة قيامات بالنفس وما ذلك الا لان الاقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيء واحدٍ بعينه فاذًا الاقنوم والقيام بالنفس يدلان على شيء واحدٍ بعينه

٣وايضاً قال بويسيوس في شرح المقولات ان أُوسِيًا التي هي عين الذات تدل على

المركب من مادةٍ وصورة والمركب من مادّة وصورة شخص من اشخاص الجوهر ويقال له ايضاً ايستزٍ واقنوم فاذاً يظهر ان جميع الاسماء المذكورة تدل على شيء واحدٍ بعينه

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الطبيعتين ان الاجناس والانواع قائمة بانفسها فقط واما الاشخاص فليست قائمةً بانفسها فقط بل حاملةً ايضاً والقيامات بالنفس تقال (في اللاتينية) من subsistere (اي ثبت اوقام بنفسه) والجواهر او الايستزيات تقال من substare (اي حَمَل) فاذاً لما كانت الايستزية او الاقنومية لا تلائم الاجناس او الانواع لم تكن الجواهر او الاقانيم عين القيامات بالنفس

٥ وايضاً قال بويسيوس في شرح المقولات «يقال ايستزي للهيولى ويقال اوسياسي اي القيام بالنفس للصورة» ولكنه ليس يقال اقنوم لا للصورة ولا للهيولى فاذاً الاقنوم مغاير للايستزي وللقيام بالنفس

والجواب ان يقال ان الجوهر يقال بمعنيين كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٥ فيقال باحدهما على ماهية الشيء المدلول عليها بالحد وبهذا المعنى نقول ان الحد يدل على جوهر الشيء وهذا الجوهر يسميه اليونان أُوسيًّا وقد نسميه نحن ذاتاً ويقال بالمعنى الآخر على الموضوع او الفرد القائم بنفسه في جنس الجوهر وهذا اذا أُخِذَ بالعموم فيجوز ان يسمّى باسم معنًى وهكذا يقال له فرد ويسمّى ايضاً بثلاثة اسماء عين فيقال له ذو طبيعةٍ وقيامٌ بالنفس وايستزٍ بحسب اعتبارات ثلاثة في الجوهر المقول له ذلك لانه باعتبار وجوده بنفسه لا في غيرهِ يسمى قياماً بالنفس اذ انما نطلق القيام بالنفس على ما يوجد في نفسه لا في غيره . وباعتبار وجود طبيعة عامة فيه يقال له ذو طبيعة كما ان هذا الانسان ذو طبيعة انسانية . وباعتبار وجود اعراضٍ فيه يقال له ايستزٍ او جوهرٌ . وما تدل عليه بالعموم هذه الاسماء الثلاثة في جنس الجواهر باسره يدل عليه الاقنوم في جنس الجواهر الناطقة

اذاً اجيب على الاوّل بان الايستزي عند اليونان يدل وضعاً على اي شخص من اشخـاص الجوهر واماّ اصطلاحاً فانما يراد به شخصٌ من اشخاص الطبيعة الناطقة باعتبار شرفها

وعلى الثاني بانه كما نقول في الله ثلاثة اقانيم وثلاثة جواهر بالجمع كذلك اليونان يقولون ثلاثة ايستزيات الا انه لما كان اسم الجوهر الذي هو في حقيقة معناه بازاء الايستزي مشتركاً عندنا لدلالته تارةً على الذات وتارةً على الايستزي فسدًّا لمجال الخطأ آثروا تفسير الايستزي بالقيام بالنفس لا بالجوهر

وعلى الثالث بان الذات في الحقيقة هي ما يُدَلُّ عليه بالحد والحد يشتمـل على مبادىء النوع لا على المبادىء الشخصية ومن ثمّ فالذات في المركبات من الهيولى والصورة تدل لا على الصورة فقط ولا على الهيولى فقط بل على المركب من مطلق الهيولى والصورة باعتبارانهما مبدأ النوع واما المركب من هذه الهيولى وهذه الصورة فهو حاصلٌ على حقيقـة الايستزي والاقنوم لان النفس واللحم والعظم من حقيقة الانسان واما هذه النفس وهـذا اللحم وهذا العظم فمن حقيقة هذا الانسان. ولهذا كان الايستزي والاقنوم يضيفان الى حقيقة الذات المبادىء الشخصية وليسا نفس الذات في المركبات من الهيولى والصورة على ما مرّ في مب ٣ ف ٣ عند الكلام على البساطة الالهية

وعلى الرابع بان بويسيوس انما قال ان الاجناس والانواع قائمةٌ بانفسها من حيث ان القيام بالنفس انما يلائم بعض الاشخاص من طريق كونها تحت الاجناس والانواع المندرجة في مقولة الجوهر لا لان الانواع والاجناس قـائمة بانفسها الا على مذهب افلاطون الذي جعل الانواع قائمة بانفسها في حال مفارقتها للجزئيات واما الحمل فيلائم تلك الاشخاص بالنسبة الى الاعراض الخارجة عن حقيقة الاجناس والانواع

وعلى الخامس بان كون الشخص المركب من هيولى وصورة حاملاً للعرض انما هو

حاصلٌ له من خاصة الهيولى ولذا قال ايضاً بويسيوس في كتاب الثالوث «الصورة البسيطة يمتنع ان تكون موضوعاً» واما قيامه بنفسه فحاصل له من خاصة صورته التي لا تطرأ على شيء قائم بنفسه بل تفيد المادة الوجود الفعلي حتى يتأتى للشخص على هذا النحو ان يقوم بنفسه فلذلك اذاً اطلق الايبستزي على المادة والاوسياسي اي القيام بالنفس على الصورة لان المادة هي مبدأ الحمل والصورة هي مبدأ القيام بالنفس

الفصلُ الثَّالثُ

هل يجب اثبات اسم الاقنوم في الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجب اثباته في الله فقد قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١ مقا ١ «لا ينبغي بالعموم التجرؤ على قول شيء او تصور شيء في حق الالوهية الفائقة جوهراً والمحتجبة سوى ما أُعلن لنا في الكتاب المقدس بطريقة الوحي الالهي» واسم الاقنوم لم يُعلَن لنا في الكتاب المقدس لا في العهد الجديد ولا في العهد العتيق . فاذاً ليس ينبغي استعماله في الله

٢ وايضاً قال بويسيوس في كتاب الطبيعتين «يظهر ان اسم الاقنوم مأخوذ (يعني في اللاتينية) من تلك الاقانيم التي كانت تمثِّل بعض الناس في التمثيلات المضحكة والمفجعة لان persona (اي الاقنوم) مقول من personare (اي دَوَى) اذ لا بد لتموُّج الصوت ان يكون الصوت اعظم من التجويف واما اليونان فانهم يسمون هذه الاقانيم «بروسوبا» لوضعها على الوجه وحجبها اياه عن الاعين وهذا ليس يمكن ملاءمته لله الا على سبيل المجاز . فاذاً ليس يقال الاقنوم على الله الا مجازاً

٣ وايضاً كل اقنوم فهو ايبستزي . واسم الايبستزي ليس يلائم الله في ما يظهر لدلالته كما في بويسيوس في كتاب الطبيعتين على ما هو موضوعٌ للاعراض وهي معدومة في الله وايضاً فقد قال ايرونيموس في رسالته الى داماس ان في اسم الايبستزي سماً كامناً

في العسل . فاذاً لا ينبغي ان يقال اسم الاقنوم على الله

٤ وايضاً كل ما لا يصدق عليه الحد فلا يصدق عليه المحدود . وحدّ الاقنوم الموضوع في ف ١ ليس يصدق على الله في مـا يظهر لان النطق يدل على المعرفة التدريجية التى لا تلائم الله كما مر تحقيقه في مب ١٤ ف ٧ وهكذا لا يجوز ان يقال لله ذو طبيعة ناطقة وايضاً لانه يمتنع اطلاق الجوهر المفرد عليه لان مبدأ التشخص هو المادة والله مجردٌ عن المادة وهو ايضاً غير حامل للاعراض حتى يصح ان يقال له جوهرٌ . فاذاً ليس يجب اطلاق اسم الاقنوم عليه

لكن يعارض ذلك قول اتاناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ واقنوم الروح القدس غيرٌ»

والجواب ان يقال ان المراد بالاقنوم ما هو على غاية الكمال في الطبيعة باسرها اي ما هو قائم بنفسه في الطبيعة الناطقة . فاذاً لما كان لا بد من وصف الله بكل كمال لاستجماع ذاته كل كمال كان من الملائم ان يقال اسم الاقنوم عليه ولكن ليس بالطريقة التي بها يقال على المخلوقـات بل بطريقة اعلى كما تقال عليه ايضاً سائر الاسماء الموضوعة منا للمخلوقات على ما مرَّ بيانه في مب ١٣ ف ٢ عند الكلام على الاسماء الالهيـة

اذاً اجيب على الاول بان اسم الاقنوم وان لم يرد في الكتاب بعهدَيْهِ مقولاً على الله الا ان معناه كثيراً ما ورد فيه مقولاً عليه تعالى كالموجود بذاته على الوجه الابلغ والعاقل على الوجه الاكمل ولو كان لا يجب ان يقـال على الله لفظاً الا ما اوردَهُ الكتاب في حقه لما ساغ لاحدٍ ان يتكلم عليه تعالى الا في تلك اللغة التي نُزِّلَ بها اولاً كتاب العهد العتيق او الجديد . على ان ضرورة مناظرة اهل البدع قد قضت بوضع الفاظ حديثة للدلالة على الايمان القديم بالله وليس هذا الإحداث مما يجب اجتنابه لانه ليس بعالي لعدم مخالفته لمعنى الكتاب . والرسول انما نبَّه على مجانبة إحداث

الالفاظ العالي كما في ١ تيمو ٦

وعلى الثاني بان اسم الاقنوم وان لم يكن ملائماً لله باعتبار ما هو موضوعٌ منه الا انه باعتبار ماوضع للدلالة عليه في غاية الملاءمة له فانه لما كان في التمثيلات المضحكة والمفجعة يمثّل مشاهير الناس وضع اسم الاقنوم الدلالة على بعض ذوي المراتب الشريفة ومن هنا جرت العادة في الكنائس بان تطلق الاقانيم على من لهم مرتبة ما شريفة ولذلك قد حد بعضٌ الاقنوم بانه ايبستزٍ ممتازٌ بصفة شرفٍ ولما كان القيام بالنفس في الطبيعة الناطقة شرفاً عظيماً قيل لكل شخص ذي طبيعة ناطقة اقنوم كما مرّ في الفصل الاول . وشرف الطبيعة الالهية يفوق كل شرف . فاذاً اسم الاقنوم في غاية الملاءمة لله

وعلى الثالث بان اسم الايبستزي ليس يلائم الله باعتبار ما هو موضوع منه لعدم حمله اعراضاً ولكنه يلائمه باعتبار ما وُضِعَ للدلالة عليه لانه وُضِعَ للدلالة على شيءٍ قائم بنفسه . اما ايرونيموس فانما قال في رسالته المذكورة ان تحت هذا الاسم سماً كامناً لانه قِبل ان اشتهرت دلالة هذا الاسم اشتهاراً تاماً عند اللاتينيين كان المبتدعة يخدعون به السُذَّج ليقولوا بذوات متكثرة كما يقولون بايبستزيات متكثرة لان اسم الجوهر الذي يحاذيه في اليونانية اسم الايبستزي يطلق عندنا في العرف العام على الذات

وعلى الرابع بان الله يجوز ان يقال له ذو طبيعة ناطقة على ان لا يكون المراد بالنطق ما يدل على التدريج بل على ان يكون المراد به الطبيعة العقلية بالاجمال واما الشخصية فلا يمكن ملاءمتها لله من جهة ان مبدأ التشخص هو المادة بل من جهة دلالتها على نفي الشركة فقط واما الجوهر فيلائم الله بحسب دلالته على الوجود بالذات ومع ذلك فقد قال بعض ان الحد المذكور في ف ١ الموضوع من بويسيوس ليس حدّاً للاقنوم بحسب جعلنا الاقانيم في الله ولهذا فان ريكردوس الوكتوري قد اراد

اصلاحه فقال ان الاقنوم بحسب ما يقال في الله هو وجود الطبيعة الالهيـة الغير القابل الشركة فيه

الفصلُ الرّابعُ

هل يدل اسم الاقنوم على اضافة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يدل في الله على اضافةٍ بل على الجوهر فقط فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب٦ « متى قلنا اقنوم الآب فلسنا نقول شيئاً سوى جوهر الآب فانه يقال له اقنومٌ بالنسبة الى ذاته لا بالنسبة الى الابن »

٢ وايضاً ان لفظ ما يسأل به عن الذات وقد قال اوغسطينوس في الموضع المذكور ب٤ « اذا قيل الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس وسأل سائل ما هذه الثلاثة أُجيب هي الاقانيم الثلاثة » فاذاً اسم الاقنوم يدل على الذات

٣ وايضاً ان ما يُدَلُّ عليه بالاسم فهو حدُّه كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٢٨ وحد الاقنوم انه « جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة » كما مرَّ في الفصل الاول . فاذاً اسم الاقنوم يدل على الجوهر

٤ وايضاً ان الاقنوم في الناس والملائكة لا يدل على اضافة بل على شيء مطلق فلو دل في الله على اضافة لكان يقال على الله والناس والملائكة بالاشتراك

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث « كل اسمٍ خاص بالاقانيم فانه يدل على اضافة » وما من اسم اخص بالاقنوم من الاقنوم . فاذاً اسم الاقنوم يدل على اضافة

والجواب ان يقال ان في دلالة اسم الاقنوم في الله اشكالاً من جهة انه يقال بالجمع على الثلاثة خلافاً لطبيعة الاسماء الذاتية وليس يقال بالاضافة كالاسماء الاضافية ولذا فمنهم من رأى ان الاقنوم يدل في الله مطلقاً بقوة لفظه على الذات

كاسم الله واسم الحكيم الا انه بسبب شدّة منازعة المبتدعة قد تقرَّر بترتيب المجمع انه يجوز اخذه بمعنى الاضافي وخصوصاً متى جُمِعَ او قُرِنَ باسمٍ تفريقي كما اذا قيل ثلاثة اقانيم او ان اقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ واما عند افراده فيمكن اخذه بالمعنى المطلق والاضافي الا ان هذا لا يظهر وجيهاً بالكفاية لانه لو كان اسم الاقنوم ليس له من قوة معناه ان يدل الاعلى الذات في الله لما أُبطِلَ تشنيع المبتدعة من جهة ما يقـال ثلاثة اقانيم بل لا نفسح بذلك المجال لزيادة تشنيعهم — ولهذا ذهب غيرهم الى ان اسم الاقنوم يدل في الله على الذات والاضافة معاً وهؤلاء منهم من قال بانه يدل على الذات قصداً وعلى الاضافة تبعاً لانه يقال له (في اللاتينية) persona كأنه per se una (اي واحدٌ بنفسه) والوحدة راجعة الى الذات ومايقال بنفسه يتضمن الاضافة تبعاً فان الآب يُعقَل كونه موجوداً بنفسه كانما هو منحاز بالاضافة عن الابن ومنهم من قال بالعكس اي انه يدل على الاضافة قصداً وعلى الذات تبعاً لان الطبيعة تذكر في حد الاقنوم بصورة الفضلة وهذا اقرب الى الصواب فلابد اذاً لانجلاء هذه المسئلة من ملاحظة ان شيئاً يدخل في دلالة الاخص ولا يدخل مع ذلك في دلالة الاعم فان الناطق داخلٌ في دلالة الانسان وليس مع ذلك داخلاً في دلالة الحيوان فالبحث اذاً في دلالة الحيوان غيرٌ والبحث في دلالة الحيوان الذي هو الانسان غيرٌ وكذا البحث في دلالة مطلق الاقنوم غيرٌ والبحث في دلالة الاقنوم الالهي غيرٌ لان مطلق الاقنوم يدل على جوهرٍ مفردٍ ذي طبيعة ناطقة كما مر في الفصل الاول والمفرد ما ليس متمايزاً في نفسه ولكنه ممتازٌ عن اغياره فالاقنوم اذاً في اي طبيعة كان يدل على ما هو ممتازٌ في تلك الطبيعة كما انه في الطبيعة الانسانية يدل على هذه اللحوم وهذه العظام وهذه النفس التي هي المبادىء المشخِّصة للانسان وهي وان لم تدخل في دلالة مطلق الاقنوم لكنها داخلة في دلالة الاقنوم الانساني . على ان التمايز في الاقانيم الالهية لا يقع الا باضافات الاصل كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢ و٣ والاضافة

ليست في الاقانيم الالهية كعرضٍ حالٍّ في موضوعٍ بل هي نفس الذات الالهية فهي اذًا قائمة بنفسها كما ان الذات الالهية قائمة بنفسها فاذًا كما ان الالوهية هي الله كذلك الابوة الالهية هي الله الآب الذي هو اقنوم الهي. فاذًا الاقنوم الالهي يدل على الاضافة على انها قائمة بنفسها وهذا هو الدلالة على الاضافة بطريقة الجوهر الذي هو الايبستزي القائم بنفسه في الطبيعة الالهية وان لم يكن القائم بنفسه في الطبيعة الالهية مغايرًا للطبيعة الالهية وعلى هذا فلا شبهة في ان اسم الاقنوم يدل على الاضافة قصدًا وعلى الذات تبعًا الا انه ليس يدل على الاضافة من حيث هي اضافة بل من حيث يُدَلُّ عليها بطريقة الايبستزي. وكذا ايضًا يدل على الذات قصدًا وعلى الاضافة تبعًا من حيث ان الذات هي نفس الايبستزي. والايبستزي يعبَّر عنه في الله كممتازٍ بالاضافة وكذا الاضافة المعبَّر عنها بطريقة الاضافة تقع في اضافة الاقنوم تبعًا وبهذا الاعتبار يمكن القول بان دلالة اسم الاقنوم هذه لم تكن متعارفة قبل تشنيع المبتدعة ومن ثمَّ لم يكن اسم الاقنوم في الاصطلاح الا كغيره من الاسماء المطلقة الا انه بعد ذلك تقرَّر استعماله بمعنى المضاف لمناسبة دلالته اي ان استعماله مضافًا لم يكن من مجرَّد الاصطلاح كما في القول الاول بل من دلالته ايضًا

اذًا اجيب على الاوَّل بان اسم الاقنوم يقال بالقياس الى نفسه لا الى غيره لانه يدل على الاضافة لا بطريقة الاضافة بل بطريقة الجوهر الذي هو الايبستزي وبهذا الاعتبار قال اوغسطينوس انه يدل على الذات من حيث ان الذات في الله هي عين الايبستزي اذ ليس في الله تغايرٌ بين ما هو وما به

وعلى الثاني بانه قد يُسأَل احيانًا بما عن الطبيعة المدلول عليها بالحد كما لو سئل ما الانسان فاجيب حيوان ناطق مائت وقد يُسأَل بها عن الشخص كما اذا سئل ما يسبح في البحر فاجيب سمكةٌ ومن هذا القبيل القول هي الاقانيم الثلاثة في جواب ما هذه الثلاثة

وعلى الثالث بانه في مفهوم الجوهر المفرد اي الممتاز اوغير القابل الشركة فيه تُتعقَّل الاضافة في الله كما مرَّ في جزم الفصل

وعلى الرابع بان اختلاف الحقيقة في الاخص لا يؤثر اشتراكاً في الاعم لانه وان تغاير الفرس والحمار في الحد الا انهما متواطئان في اسم الحيوان لان الحد العام للحيوان يصدق على كليهما فاذاً وان كان الاقنوم الالهي يتضمن في دلالته الاضافة بخلاف الاقنوم الملكي او الانساني ليس يلزم ان اسم الاقنوم يقال بالاشتراك وان كان لا يقال بالتواطوء ايضاً لامتناع ان يقال شيء بالتواطوء على الله والمخلوقات كما مرَّ بيانه في مب ١٣ ف ٥

المبحثُ المتممُ ثلاثينَ

في تكثُّر الاقانيم في الله — وفيه اربعة فصول

ثم يبحث في تكثُّر الاقانيم والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل في الله اقانيم متكثرة — ٢ كم هي — ٣ في معنى الفاظ العدد في الله — ٤ في عموم اسم الاقنوم

الفصلُ الاوَّلُ

هل يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال: يظهر انه ليس يجب اثبات اقانيم متكثرة في الله لان الاقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة فلو كان في الله اقانيم متكثرة لكان فيه جواهر متكثرة وهذا بدعةٌ في ما يظهر

٢ وايضاً ان تكثُّر الخواص المطلقة لا يؤثر تمايزاً في الاقانيم لا في الله ولا فينا فلأن لا يؤثره تكثر الاضافات اولى بكثير. وليس في الله تكثرٌ سوى تكثر الاضافات كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٠٣. فاذاً ليس يجوز ان يقال ان في الله اقانيم متكثرة

٣وايضاً قال بويسيوس في كلامه على الله في كتاب الثالوث ان «الواحد حقيقةً ما ليس فيه عددٌ» والتكثر يتضمن العدد . فاذاً ليس في الله اقانيم متكثرة

٤وايضاً حيثما كان العدد فهناك كلٌ وجزءٌ فلو كان في الله عدد الاقانيم لوجب ان يُثبَت فيه كلٌ وجزءٌ وهذا منافٍ للبساطة الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه «اقنوم الآب غيرٌ واقنوم الابن غيرٌ واقنوم الروح القدس غيرٌ» . فاذاً الآب والابن والروح القدس اقانيم متكثرة

والجواب ان يقال ان وجود اقانيم متكثرة في الله لازم عما تقدم فقد حققنا في المبحث السابق ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة كشيءٍ قائم بنفسه في الطبيعة الالهية وقد مر ايضاً في مب ٢٧ ان في الله اضافات حقيقية متكثرة . فاذاً يلزم ان في الطبيعة الالهية اشياء قائمة بانفسها متكثرة وهذا هو أنَّ في الله اقانيم متكثرة

اذاً اجيب على الاول بان الجوهر ليس يؤخذ في حد الاقنوم بحسب دلالته على الذات بل بحسب دلالته على الشخص بدليل وصفه بالمفرد واليونان يستعملون للدلالة على الجوهر المراد به ذلك لفظ الايبستزي فكما نقول نحن ثلاثة اقانيم يقولون ثلاثة ايبستزيات ولم تجر العادة بان نقول ثلاثة جواهر لئلا يُعقَل بذلك ثلاث ذوات بسبب اشتراك الاسم

وعلى الثاني بان الخواص المطلقة في الله كالخيرية والحكمة ليست متقابلة فليست متمايزة حقيقة فهي اذاً وان لاءمها القيام بانفسها ليست مع ذلك اشياء قائمة بانفسها متكثرة فتكون اقانيم متكثرة واما الخواص المطلقة في المخلوقات فليست قائمة بانفسها وان تمايزت حقيقةً كالبياض والحلاوة واما الخواص الاضافية في الله فهي قائمةٌ بانفسها ومتمايزةٌ حقيقةً كما مر في مب ٢٨ ف ٣ . فاذاً تكثر هذه الخواص يكفي لتكثر الاقانيم في الله

وعلى الثالث بان الله لمكان وحدانيته وبساطته العظمى يُنفَى عنه كل تكثُّر الاشياء المقولة بالاطلاق لا تكثُّر الاضافات فان الاضافات تقال على شيءٍ بالقياس الى آخر وهكذا لا تفيد تركيباً في ما تقال عليه كما نبه على ذلك بويسيوس في الكتاب المتقدم ذكره

وعلى الرابع بان العدد ضربان عددٌ مجردٌ او مطلق كاثنين وثلاثة واربعة وعددٌ في المعدودات كانسانين وفرسين فاذا أُخذ العدد في الله مطلقاً او مجرداً فلا مانع ان يكون فيه كلٌّ وجزءٌ وهكذا لا يكون ذلك الا في اعتبار عقلنا فقط لان العدد المجرد عن المعدودات لاوجود له الا في العقل اما اذا اخذنا العدد بحسب كونه في المعدودات فالواحد في المخلوقات جزء الاثنين والاثنـان جزء الثلاثة والانسان الواحد جزء الانسانين والانسانان جزء الثلاثة واما في الله فليس الامر كذلك لان الآب مساوٍ للثالوث كله كما سيجيء بيانه في مب ٤٢ ف ١ و٤

الفصلُ الثاني

هل في الله اكثر من ثلاثة اقانيم

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان في الله اكثر من ثلاثة اقانيم لان تكثر الاقانيم في الله بحسب تكثر الخواص الاضافية كما مر في الفصل السابق . والاضافات في الله اربع كما مر في مب ٢٨ ف ٤ وهي الابوة والبنوة والنفخ والصدور . فاذاً في الله اربعة اقانيم

٢ وايضاً ليس التغاير في الله بين الطبيعة والارادة اعظم منه بين الطبيعة والعقل والله يوجد فيه اقنوم صادرٌ بطريق الارادة كالمحبة مغايرٌ للاقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن . فاذاً يوجد فيه ايضاً اقنوم آخر صادرٌ بطريق العقل كالكلمة مغايرٌ للاقنوم الصادر بطريق الطبيعة كالابن وهكذا يلزم ايضاً ان ليس في الله ثلاثة اقانيم فقط

٣ وايضاً ما كان من المخلوقات اعلى فله افعال باطنة اكثر كما ان الانسان يزيد على سائر الحيوانات بان له تعقلاً وارادةً · والله يفوق كل خليقة فووقاً غير متناهٍ · فاذاً ليس فيه اقنوم صادر بطريق العقل وبطريق الارادة فقط بل بطرقٍ اخرى غير متناهية · فاذاً في الله اقانيم غير متناهية

٤ وايضاً ان اشراك الآب في ذاته على وجهٍ غير متناهٍ باصداره الاقنوم الالهي انما هو من طريق خيريته الغير المتناهية · والروح القدس فيه ايضاً خيرية غير متناهية فهو اذاً يُصدِر اقنوماً الهياً وهذا يُصدِر اقنوماً آخر وهكذا الى غير النهاية

٥ وايضاً كل ما يندرج تحت عدد معين فهو متقدر لان العدد مقدارٌ ما · والاقانيم الالهية غير متقدرة كما يتضح من قول اثاناسيوس في قانونه «آب غير متقدر وابن غير متقدر وروح قدس غير متقدر» · فاذاً ليست مندرجةً تحت العدد الثلاثي

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥ : ٧ «الشهود في السما ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ «اذا سأل سائل ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقانيم الثلاثة» · فاذاً ليس في الله الا ثلاثة اقانيم فقط

والجواب ان يقال انه بناءً على ما تقدم في الفصل السابق وفي مب ٢٩ ف ٤ لا بد من اثبات ثلاثة اقانيم فقط في الله فقد حققنا في الفصل السابق ان الاقانيم المتكثرة اضافاتٌ متكثرةٌ قائمة بانفسها متمايزة حقيقةً والتمايز الحقيقي في الاضافات الالهية ليس الا باعتبار التقابل الاضافي فلا بد اذن من رجوع الاضافتين المتقابلتين الى اقنومين واذا كانت بعض الاضافات غير متقابلةٍ فلابد من رجوعها الى اقنوم واحد بعينه · فاذاً الابوة والبنوة لكونهما اضافتين متقابلتين لابد من رجوعهما الى اقنومين فاذاً الابوة القائمة بنفسها هي اقنوم الآب والبنوة القائمة بنفسها هي اقنوم الابن · واما الاضافتان الباقيتان فليستا متقابلتين مع احدى هاتين الاضافتين بل بين انفسهما فاذاً يمتنع اجتماعهما كليهما في اقنوم واحد · فاذاً لا بد من وجود احداهما في كلا

الاقنومين المذكورين او وجود احداهما في احدهما والاخرى في الآخر على انه يمتنع وجود الانبثاق في الآب والابن او في احدهما والا للزم ان صدور العقل الذي هو التوليد في الله والذي بحسبه تؤخذ الابوة والبنوة ينشأ عن صدور المحبة الذي بحسبه يؤخذ النفخ والانبثاق ولكان الاقنوم الوالد والاقنوم المولود صادرين عن النافخ وهذا منافٍ لما تقدم في مب ٢٧ ف ٣ و٤ . فاذًا يبقى ان النفخ يلائم اقنوم الآب واقنوم الابن اذ ليس فيه مقابلة اضافية لا للابوة ولا للبنوة وبالنتيجة يجب نسبة الانبثاق الى اقنوم آخر وهو اقنوم الروح القدس الذي يصدر بطريق المحبة على ما مرَّ في الموضع المذكور فالمخلَّص اذًا ان في الله ثلاثة اقانيم فقط الآب والابن والروح القدس

اذًا اجيب على الاول بانه وان كان في الله اربع اضافات الا ان واحدة منها اي النفخ لا تنفك عن اقنوم الآب والابن بل تلائمهما كليهما وهكذا فهي وان تكن اضافة لا يقال لها خاصة لعدم ملاءمتها لاقنوم واحد فقط ولا اضافةٌ اقنوميةٌ اي مقوِّمة للاقنوم . واما الاضافات الثلاث الأُخر وهي الابوة والبنوة والانبثاق فيقال لها خواص اقنومية كانما هي مقوِّمة للاقانيم لان الابوة هي اقنوم الآب والبنوة هي اقنوم الابن والانبثاق او الصدور هو اقنوم الروح القدس المنبثق

وعلى الثاني بان ما يصدر بطريق العقل كالكلمة فانه يصدر بحسب حقيقة المشابهة كالذي يصدر ايضاً بطريق الطبيعة ولذا اسلفنا في مب ٢٧ ف ٣ ان صدور الكلمة الالهية هو التوليد بطريق الطبيعة . واما المحبة فمن حيث هي هي لا تصدر على انها شبه ما تصدر عنه وان كانت في الله ذاتيةً من حيث انها الهية ولذا لا يقال لصدور المحبة في الله توليدٌ

وعلى الثالث بان الانسان الذي هو اكمل من سائر الحيوانات انما هو اكثر افعالاً باطنةً منها لان كماله حاصلٌ بطريق التركيب . ولذا كان الملائكة الذين هم اكمل وابسط

من الانسان اقل افعالاً باطنةً من الانسان اذ ليس فيهم التخيل والشعور ونحوهما. واما الله فليس فيه حقيقةٌ الافعلٌ واحد واما كيف يوجد فيه صدوران فقد مرَّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ١ و ٤

وعلى الرَّابع بان تلك الحجة تنهض لو كان للروح القدس خيرية مغايرة بالعدد لخيرية الآب فكان يجب على ذلك انه كما ان الآب يُصدِر بخيريته اقنوماً الهياً كذلك الروح القدس ايضاً لكن خيرية الآب هي نفس خيرية الروح القدس وليس ثَمَّه تمايزٌ الا باضافتي الاقنومين. فاذاً الخيرية تُنسَب الى الروح القدس على انها حاصلةٌ من الغير والى الآب على انها صادرةٌ منه الى الغير. ومقابلة الاضافة تمنع من مجامعة اضافة المبدإ لاضافة الروح القدس بالنظر الى الاقنوم الالهي لصدوره عن الاقنومين الآخرين اللذين يمكن وجودهما في الله

وعلى الخامس بان العدد المعيَّن ان أُخِذَ من قبيل العدد المجرَّد الذي انما هو في اعتبار العقل فقط يتقدر بالواحد واما ان أُخِذَ من قبيل عدد الاشياء في الاقانيم الالهية فلا تلائم هناك حقيقة المتقدر لان عظمة الاقانيم الثلاثة واحدةٌ بعينها كما سيأتي بيانه في مب ٤٢ ف ١ و ٤ وليس يتقدر شيءٌ بنفسه

الفصلُ الثَّالثُ

هل تُثبِتُ الفاظ العدد شيئاً في الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الفاظ العدد تُثبتُ شيئاً في الله لان وحدانية الله عين ذاته. وكل عددٍ فهو وحدة متكررة. فاذاً كل لفظ عددٍ في الله فانه يدل على الذات. فاذاً يثبِت شيئاً في الله

٢ وايضاً كل ما يقال على الله والمخلوقات فانه يلائم الله على وجهٍ اعلى من وجه ملاءمته للمخلوقات. والفاظ العدد تُثبِتُ شيئاً في المخلوقات. فاذاً اولى بكثيرٍ ان تُثبِتَ شيئاً في الله

٣ وايضاً لو كانت الفاظ العدد لا تُثبِت شيئاً في الله بل انما يُؤتى بها للنفي فقط لتنفي الوحدة بالكثرة والكثرة بالوحدة للزم ان يكون في الدليل دورٌ مشوشٌ للعقل وغير محقق لشيءٍ وهو باطلٌ. فاذاً الفاظ العدد تثبت شيئاً في الله

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ ان « اعتراف الاجتماع (وهو اعتراف التكثُّر) قد رفع تعقُّل الانفراد والوحدة » وقول امبروسيوس في كتاب الايمان ١ ب ٢ « متى قلنا الهٌ واحدٌ فالوحدة تنفي تكثُّر الآلهة ولا تُثبِتُ الكم في الله » ومن ذلك يظهر ان هذه الاسماء انما يُؤتى بها في الله للنفي لا لاثبات شيءٍ

والجواب ان يقال ان معلم الاحكام قال في حكم ١ تم ٢٤ ان الفاظ العدد لا تُثبِتُ شيئاً في الله بل تنفي فقط. وقال غيره بعكس ذلك — فاذاً لا بُدَّ لايضاح ذلك من اعتبار ان كل كثرةٍ فهي تلحق قسمةً ما والقسمة قسمتان احداهما مادية وهي التي تحصل بقسمة المتصل وهذه يلحقها العدد الذي هو نوعٌ للكم فاذاً هذا العدد لا يكون الا في الاشياء المادية ذات الكمية. والأُخرى صورية وهي التي تحصل بالصور المتقابلة او المتغايرة وهذه القسمة يلحقها الكثرة التي ليست في جنسٍ بل من الشوامل بحسب انقسام الموجود الى واحدٍ وكثير وهذه الكثرة وحدها يعرض ان تكون في الاشياء المجردة عن المادّة. فاذاً لما لم يعتبر بعضٌ الّا الكثرة التي هي نوع للكم المنفصل وكانوا يرون ان هذه الكمية لا محلَّ لها في الله صاروا الى ان الفاظ العدد لا تُثبِت شيئاً في الله بل تنفي فقط. وبعضٌ اعتبروا تلك الكثرة بعينها فقالوا بانه كما يُثبَت العلم في الله بحسب حقيقة العلم الخاصة لا بحسب حقيقة جنسه اذ ليس في الله كيفٌ كذلك يُثبَت العدد فيه بحسب حقيقة العدد الخاصّة لا بحسب حقيقة جنسه الذي هو الكم — واما نحن فنقول ان الفاظ العدد بحسب حملها في الله لا تؤخذ من العدد الذي هو نوعٌ للكم لانها بهذا الاعتبار لا تقال على الله الا مجازاً كسائر الخواص الجسمانية مثل العرض والطول ونظائرها بل من الكثرة بحسب كونها شاملاً

ونسبة الكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار الى الكثير الذي تُحمَل عليه كنسبة الواحد المساوق للموجود الى الموجود وهذا الواحد لا يزيد شيئاً على الموجود سوى نفي التجزوء فقط كما مرّ عند الكلام على وحدانية الله في مب ١١ ف ١ لان الواحد يدل على موجود غير متجزيء ولذا كان كل ما يقال عليه الواحد فانه يراد به شيءٌ متجزئٌ كما ان الواحد المقول على الانسان يدل على طبيعة الانسان الغير المتجزئة او جوهره الغير المتجزيء وكذلك اذا قيل اشياء كثيرة فالكثرة المأخوذة بهذا الاعتبار تدل على تلك الاشياء مع عدم التجزوء في كلٍّ منها. واما العدد الذي هو نوعٌ للكم فانه يُثبِت عرضاً ما زائداً على الموجود وكذا الواحد الذي هو مبدأُ ذلك العدد. فاذاً الفاظ العدد في الله تدل على ما تقال عليه ولا تزيد على ذلك الا النفي كما مر في المحل المذكور آنفاً وباعتبار هذا قد اصاب معلم الاحكام بما قال في المحل المذكور اي اننا متى قلنا الذات واحدةٌ كان الواحد دالاً على الذات الغير المتجزئة ومتى قلنا الاقنوم واحد كان دالاً على الاقنوم الغير المتجزيء ومتى قلنا الاقانيم متكثرة فالمراد بذلك تلك الاقانيم وعدم التجزوء في كل منها لان من حقيقة الكثرة ان تكون متقومة من الوحدات

اذاً اجيب على الاول بان الواحد لكونه من الشوامل هو اعم من الجوهر ومن الاضافة وكذا الكثرة ومن ثم فقد يراد به في الله الجوهر وقد يراد به الاضافة بحسب مناسبته لما يقارنه ومع ذلك فهذه الالفاظ تزيد بمعناها الخاص على الذات والاضافة نفياً ما للتجزوء كما مرّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الكثرة التي تُثبِت شيئاً في المخلوقات نوعٌ للكم فلا تُحمَل على الله بل انما يُحمَل عليه الكثرة الشاملة التي لا تزيد على ما تقال عليه الا عدم التجزوء في آحاده

وعلى الثالث بان الواحد لا ينفي الكثرة بل التجزوء المتقدم بالاعتبار على الواحد

او الكثرة . والكثرة لاتنفي الوحدة بل تنفي التجزوء عن كل من الاجزاء المقوّمة للكثرة وقد مرّ بسط ذلك عند الكلام على الوحدانية الالهية في مب ١١ ف ٢ ومع ذلك فليُعلم ان النصّين المُورَدَين في المعارضة لا يثبتان المطلوب بالكفاية لانه وان كانت الكثرة تنفي الانفراد والوحدانية الالهية تنفي التكثر لا يلزم مع ذلك ان هذه الالفاظ انما تدل على ذلك فقط فان البياض ينفي السواد وليست مع ذلك دلالة اسم البياض منحصرة في نفي السواد فقط

الفصلُ الرّابعُ

هل يجوز ان يكون اسم الاقنوم عامّاً للاقانيم الثلاثة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اسم الاقنوم لا يجوز ان يكون عاماً للاقانيم الثلاثة اذ ليس عاماً لها الا الذات . واسم الاقنوم لايدل على الذات قصداً . فاذاً ليس عاماً للثلاثة

٢ وايضاً ان العامّ مقابلٌ لغير القابل الشركة فيه ومن حقيقة الاقنوم ان يكون غير قابل الشركة فيه كما يتضح من حدّ ريكردوس الوكتوري المذكور في مب ٢٩ ف ٣ فاذاً ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

٣ وايضاً لو كان عاماً للثلاثة للزم ان يكون هذا العموم امّا حقيقياً او اعتبارياً وهو ليس حقيقياً للزوم كون الاقانيم الثلاثة اقنوماً واحداً ولا اعتبارياً فقط للزوم كون الاقنوم كلياً والله ليس فيه كليٌّ ولا جزئيٌّ ولا جنسٌ ولا نوعٌ كما مرّ بيانه في مب ٣ ف ٥ فاذاً ليس اسم الاقنوم عاماً للثلاثة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ «اذا سأل سائلٌ ما هذه الثلاثة اجيب هي الاقانيم الثلاثة لاشتراكها في ما هو الاقنوم»

والجواب ان يقال متى قلنا ثلاثة اقانيم فطريقة هذا الكلام توضح ان اسم الاقنوم عامّ للثلاثة كما اننا متى قلنا ثلاثة اناسٍ نوضح ان الانسان عام للثلاثة . وواضح ان

ذلك ليس عموماً حقيقياً كعموم الذات الواحدة للثلاثة والا لزم ان للثلاثة اقنوماً واحداً كما ان لهم ذاتاً واحدةً واما انه اي عمومٍ هو فللمدققين فيه اقوال مختلفة فمنهم من قال بانه عموم نفي بسبب اخذ غير القابل الشركة فيه في حدّ الاقنوم ومنهم من قال بانه عموم معنًى بسبب اخذ المفرد في حدّ الاقنوم كما اذا قيل ان النوعية عامة للفرس والثور وكلا القولين يبطله ان اسم الاقنوم ليس اسم نفيٍ بل اسم عين — ولذا ينبغي ان يقال ان اسم الاقنوم عامٌّ بالعموم الاعتباري حتى في الاشياء الانسانية ايضاً لا كالجنس او النوع بل كالفرد المنتشر لان اسماء الاجناس والانواع كالانسان او الحيوان موضوعة للدلالة على نفس الطبائع العامّة لا على معانيها المدلول عليها باسم الجنس او النوع . واما الفرد المنتشر كانسان ما فيدل على الطبيعة العامّة مع حالٍ معيَّنة من الوجود تلائم الافراد اي بحيث يكون قائماً بنفسه ممتازاً عما سواه واما اسم الفرد المعيَّن فانه يتضمَّن الدلالة على مميِّزٍ معيَّن كما يتضمَّن اسم سقراط الدلالة على هذا اللحم وهذا العظم غير ان الفرق ان انساناً ما يدل على الطبيعة او على الفرد من جهة الطبيعة مع حالٍ من الوجود ملائمة للافراد والاقنوم لم يوضع للدلالة على الفرد من جهة الطبيعة بل للدلالة على شيء قائم بنفسه في تلك الطبيعة . والقيام بالنفس في الطبيعة الالهية مع الامتياز عن الغير عامٌّ بالاعتبار لجميع الاقانيم الالهية . فاذاً اسم الاقنوم عامٌّ بالاعتبار للاقانيم الثلاثة الالهية

اذاً اجيب على الاوّل بان تلك الحجة انما تتجه على العموم الحقيقي

وعلى الثاني بانه وان يكن الاقنوم غير قابل الشركة فيه الا ان حال الوجود على وجهٍ غير قابل الشركة فيه يجوز ان تكون عامةً لكثيرٍ

وعلى الثالث بانه وان كان هذا العموم اعتبارياً لا حقيقياً ليس يلزم مع ذلك ان يكون في الله كليٌّ او جزئيٌّ او جنسٌ او نوعٌ لان عموم الاقنوم ليس عموماً جنسياً او نوعياً ولا في الاشياء الانسانية ولان للاقانيم الالهية وجوداً واحداً والجنس والنوع

وكل كليّ تُحمَل على اشياء متكثرة متغايرة في الوجود

المبحثُ الحادي والثلاثون

في ما يتعلق بالوحدانية والتكثر في الله — وفيه اربعة فصول

بعد ذلك ينبغي النظر في ما يتعلق بالوحدانية والتكثر في الله والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في اسم الثالوث — ٢ هل يجوز ان يقال : الابن مغايرٌ للآب — ٣ هل يجوز اقتران الاسم الذاتي في الله باللفظ الحاصر الذي يظهر انهُ يُخرِج الغيرية — ٤ هل يجوز اقتران الحد الاقنومي به

الفصلُ الاوّلُ
هل في الله ثالوثٌ

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في الله ثالوثٌ لان كل اسم في الله فانه يدل اما على الجوهر او على الاضافة . واسم الثالوث لا يدل على الجوهر والا لصدق على كل من الاقانيم ولا على الاضافة لانه لايقال بحسب اللفظ بالقياس الى الغير . فاذاً ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في الله

٢ وايضاً ان الثالوث اسم جمع في ما يظهر لدلالته على كثرة . واسم الجمع لايلائم في الله لان الوحدة المدلول عليها باسم الجمع هي الوحدة السفلى والتي في الله هي الوحدة العظمى . فاذاً اسم الثالوث ليس ملائماً في الله

٣ وايضاً كل مثلَّث فهو ذو اضعاف ثلاثة . والله ليس فيه تضعيف ثلاثيٌّ لان التضعيف الثلاثي نوع للا مساواة . فاذاً ليس فيه ثالوثٌ ايضاً

٤ وايضاً كل ما في الله فهو في وحدة الذات الالهية لان الله هو عين ذاته فلو كان في الله ثالوثٌ لكان ذلك في وحدة الذات الالهية فكان في الله ثلاث وحدات ذاتية وهذا بدعةٌ

٥ وايضاً ان جميع ما يقال على الله فالمواطئ فيه يُحمل على المشتق فان الالوهية هي الله والابوة هي الآب · والثالوث لا يصح ان يقال له مثلَّث للزوم وجود تسعة اشياء في الله وهو ضلال · فاذاً ليس ينبغي استعمال اسم الثالوث في الله

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه « يجب ان تكرَّم الوحدانية في الثالوث والثالوث في الوحدانية »

والجواب ان يقال ان اسم الثالوث في الله يدل على عدد معيَّن للاقانيم فاذاً كما يُثبَت في الله تكثُّر الاقانيم كذلك يُستعمل فيه اسم الثالوث لان ما يدل عليه التكثر دون تعيين فهو بعينه يدل عليه اسم الثالوث بتعيين

اذاً اجيب على الاول بان اسم الثالوث باعتبار اصله يدل في ما يظهر على ذات واحدة لاقانيم ثلاثة بحسبما يقال (في اللاتينية) trinitas (اي ثالوث) كأنه trium unitas (اي وحدة ثلاثة) واما باعتبار معناه الخاص فيدل بالاحرى على عدد اقانيم ذاتٍ واحدة ولهذا لا يصح ان نقول ان الآب هو الثالوث لانه ليس بثلاثة اقانيم ولكنه لا يدل على اضافات الاقانيم بل بالاحرى على عدد الاقانيم المتضايفة ولذا كان لا يقاس بحسب اللفظ الى الغير

وعلى الثاني بان اسم الجمع يفيد شيئين تكثر الافراد ووحدةً ما اي وحدة ترتيبٍ ما فان الشعب هو كثرة ناسٍ مجتمعين تحت ترتيبٍ ما · فاذا اعتبر الاول كان اسم الثالوث موافقاً لاسماء الجموع او الثاني كان مفارقاً لها لان الثالوث الالهي ليس فيه وحدة ترتيب فقط بل وحدة ذات ايضاً

وعلى الثالث بان الثالوث يقال بالاطلاق لانه يدل على عددٍ ثلاثيٍّ للاقانيم واما التضعيف الثلاثي فيدل على تناسب اللا مساواة لانه نوع للتناسب اللامتساوي كما يتضح مما قاله بويسيوس في كتاب الارطماطيقي ١ ب ٢٣ · فاذاً ليس في الله تضعيفٌ ثلاثيٌّ بل ثالوث

وعلى الرابع بان الثالوث الالهي يُتعقَّل فيه العدد والاقانيم المعدودة . فاذًا متى قلنا الثالوث في الوحدة فلا نثبت العدد في وحدة الذات كانها واحدة ٌ ثلاثًا بل نثبت الاقانيم المعدودة في وحدة الطبيعة كما يقال لافراد طبيعةٍ ما انها في تلك الطبيعة ونقول بالعكس الوحدة في الثالوث كما يقال للطبيعة انها في افرادها

وعلى الخامس بانه اذا قلنا الثالوث مثلَّثٌ فباعتبار العدد المستفاد من ذلك يكون المراد به مضاعفة العدد بعينه على ذاته اذ المثلَّث يفيد التمايز بين افراد ما يقال عليه ولذا يمتنع ان يقال الثالوث مثلثٌ لاستلزام ذلك أَنَّ افراد الثالوث ثلاثة كاستلزام قولنا الله مثلَّثٌ أَنَّ افراد الالوهية ثلاثة

الفصلُ الثَّاني

هل الابن مغايرٌ للآب

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الابن ليس مغايرًا للآب لان المغاير اسم مضافٌ يفيد اختلافًا في الجوهر فلو كان الابن مغايرًا للآب لكان مختلفًا عنه في ما يظهر وهذا منافٍ لقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ متى قلنا ثلاثة اقانيم فليس مرادنا تعقل الاختلاف

٢ وايضاً كل متغايرين فهما متفاصلان بوجهٍ من الوجوه فلو كان الابن مغايرًا للآب لكان منفصلاً عنه وهذا منافٍ لقول امبروسيوس في كتاب الايمان ١ ب ٢ « الآب والابن واحدٌ بالالوهية وليس بينهما فصلٌ في الجوهر او اختلافٌ ما »

٣ وايضاً ان alienum (اي الاجنبي) يقال من alio (اي المغاير او الغير) والابن ليس اجنبياً عن الآب فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ « ليس في الله شيءٌ مختلف ولا اجنبيٌ ولا مفارق » فاذًا ليس الابن مغايرًا للآب

٤ وايضاً ان المغاير النعت للشخص والمغاير النعت للشيء [1] بمعنىً وانما يفترقان من

---

١ المراد هنا بالشخص الجنس المذكر او المؤنث و بالشيء ما يعبر عنه اللاتينيون بالجنس

حيث الجنس فقط فلو كان الابن شخصاً مغايراً للآب لكان شيئاً مغايراً له في ما يظهر لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ «لما كانت ذات الآب والابن والروح القدس واحدة لم يكن كلٌّ من الآب والابن والروح القدس مغايراً للآخر فيها وان تغايروا في الاقنومية»

والجواب ان يقال لما كان التعبير الغير المحكم مَدْرَجةً الى الابتداع كما قال ايرونيموس على ما رواه معلم الاحكام في حكم ٤ تم ١٣ كان لابد في كلامنا على الثالوث من التحرز والاحتراس اذ لا شيءَ اكثر منه مضلةً للافهام ولا مسئلة اصعب ولا شيءَ انفع كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٣٠ وفي كلامنا على الثالوث يجب ان نتجافى عن ضلالين متقابلين سالكين بينهما مسلكاً معتدلاً وهما ضلال آريوس الذي قال بجواهر ثلاثة مع الاقانيم الثلاثة وضلال سابلّيوس الذي قال باقنوم واحد مع وحدة الذات — فتحاشياً عن ضلال آريوس يجب ان نجتنب في الله اسم الاختلاف والفصل رعايةً لوحدة الذات ويجوز لنا استعمال اسم التمييز بسبب المقابلة الاضافية وعليه فاذا وُجِدَ في كتابٍ مُثبَتٍ اسم الاختلاف والفصل أُوِّل ذلك بمعنى التمايز. ورعايةً لبساطة الذات الالهية يجب اجتناب اسم الافتراق والانقسام الذي هو انقسام الكل الى الاجزاء. ورعايةً للمساواة يجب اجتناب اسم التفاوت. ورعايةً للمشابهة يجب اجتناب اسم الاجنبي والمباين فقد قال امبروسيوس في كتاب الايمان ١ ب ٢ ليس في الآب والابن الوهية متباينة بل واحدة وقد مرَّ عن ايلاريوس ان ليس في الله شيءٌ مفارقٌ — وتحاشياً عن ضلال سابليوس يجب اجتناب الجزئية رعايةً لقبول الشركة في الذات الالهية ولذا قال ايلاريوس في كتاب

المجرَّد اي الذي ليس مذكراً ولا مؤنثاً وهذا لا وجود له في لغتنا العربية ووجه المناسبة في تعبيرنا هذا ان النظر الاصلي في الجنس المذكر والمؤنث الى صفة التذكير والتانيث الراجعين الى الشخصية وفي الجنس المجرَّد الى الشيئية المطلقة

الثالوث ٧ «القول بان الآب والابن الهٌ جزئي كفرٌ» ومما يجب اجتنابه ايضاً اسم الوحيد رعايةً لعدد الاقانيم ولذا قال ايلاريوس في الكتاب المذكور ان الله منزَّهٌ عن الجزئية ومعنى الوحيد الا اننا نقول الابن الوحيد. اذ ليس في الله ابناءٌ كثيرون ولا نقول الله الوحيد لعموم الالوهية في كثيرين. ومن ذلك اسم المختلط رعاية لترتيب الطبيعة في الاقانيم ولذا قال امبروسيوس في كتاب الايمان ١ « ما هو واحد فليس بمختلطٍ وما ليس بمنفصلٍ فيمتنع ان يكون متكاثراً »ومنه اسم المنفرد رعايةً لاجتماع الاقانيم الثلاثة فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «ليس يجب ان نعترف بالاهٍ منفردٍ او مختلف» واما لفظ المغاير الواقع صفة للشخص فليس يفيد الا تميُّز الفرد فيجوز لنا ان نقول بلا معاندٍ ان الابن مغايرٌ للآب لانه فردٌ للطبيعة الالهية مغايرٌ كما هو اقنوم مغايرٌ وايبستزٍ مغايرٌ

اذاً اجيب على الاول بان اسم المغاير لما كان بمنزلة اسم ما جزئيٍّ كان واقعاً على الفرد فيكفي لحقيقته التمايز في الجوهر الذي هو الايبستزي او الاقنوم واما الاختلاف فيقتضي التمايز في الجوهر الذي هو الذات. فاذاً ليس يجوز لنا ان نقول ان الابن مختلفٌ عن الاب وان كان مغايراً له

وعلى الثاني بان الفصل يقتضي التمايز في الصورة وليس في الله الا صورة واحدة فقط كما يتضح من قوله في فيل ٢: ٦ « الذي اذ هو في صورة الله » فاذاً اسم الفصل ليس يقال في الله حقيقةً كما يتضح من النص المورَد في الاعتراض الثاني. الا ان الدمشقي قد استعمل اسم الفصل في الاقانيم الالهية في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ من حيث يُدَل على الخاصة الاضافية بطريق الصورة ولذا قال ان الايبستزيات لا تتفاصل بحسب الجوهر بل بحسب الخواص المعينة غير ان الفصل مرادٌ به التمايز على ما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان الاجنبي ما كان خارجياً ومبايناً واسم المغاير ليس يفيد ذلك

ولهذا نقول الابن مغايرٌ للآب وان لم نقل انه اجنبيٌّ عنه

وعلى الرابع بان الشيء غير محدودٍ بصورةٍ واما الشخص فمحدود بصورة وممتازٌ فاذًا يصح ان يعبر بالشيء عن الذات المشتركة وبالشخص عن فردٍ معيّنٍ في الطبيعة المشتركة ومن ثم فاذا سُئل في الامور الانسانية ايضًا من هذا اجيب سقراط الذي هو اسم الفرد واذا سئل ما هذا اجيب حيوان ناطق ومائت ولهذا اذ كان التمايز في الله انما هو بحسب الاقانيم لا بحسب الذات نقول الآب شخصٌ مغايرٌ للابن لا شيءٌ مغايرٌ له ونقول بالعكس انهما شيءٌ واحدٌ لا شخص واحد

الفصلُ الثالثُ

هل يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على لحد الذاتي في الله

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس يجوز زيادة اللفظ الحاصر وهو وحده على الحد الذاتي في الله لان الذي وحده هو الذي ليس مع غيره كما قال الفيلسوف في كتاب الفهرست ٢ ب ٣ والله مع الملائكة والانفس الصالحة. فاذًا ليس يجوز ان نقول الله وحده

٢ وايضًا كل ما يزاد على الحد الذاتي في الله فيجوز حمله على كل اقنوم على حياله وعلى جميع الاقانيم معًا فانه لما كان يصح ان يقال الله الحكيم جاز لنا ان نقول الآب هو الله الحكيم والثالوث هو الله الحكيم. وقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٩ «يجب اعتبار ذلك الحكم الذي به يقال ان الآب ليس هو الله الحق وحده» فاذًا ليس يجوز ان يقال الله وحده

٣ وايضًا لو زيد لفظ وحده على الحد الذاتي فلا يخلو ان يكون ذلك اما بالنظر الى المحمول الاقنومي او بالنظر الى المحمول الذاتي لا جائزٌ ان يكون بالنظر الى المحمول الاقنومي لكذبِ قولنا الله وحده ابٌ اذ الانسان ايضًا ابٌ ولا بالنظر الى المحمول

الذاتي ايضاً لانه لو صدق قولنا الله وحده يخلق لصدق في ما يظهر قولنا الآب وحده يخلق لجواز ان يقال على الآب كل ما يقال على الله والحال ان هذه القضية كاذبة لان الابن ايضاً خالق. فاذاً ليس يجوز زيادة وحده في الله على الحد الذاتي ·

لكن يعارض ذلك قوله في ١ تيمو ١: ١٧ «لملك الدهور الذي لايموت ولا يُرَى لله وحده»

والجواب ان يقال ان لفظ وحده يجوز اعتباره محصَّلاً او غير محصَّلٍ ويقال محصَّلٌ لما يُثبت مدلوله مطلقاً لموضوعٍ ما كاثبات الابيض مدلوله للانسان في قولنا الانسان ابيض فاذا أُخذ لفظ وحده بهذا المعنى فليس يجوز اصلاً زيادته على حدٍّ ما في الله للزوم اثباته الانفراد للحد الذي يُزاد عليه فيلزم ان يكون الله منفرداً وهو منافٍ لما مرَّ في الفصل السابق · ويقال غير محصَّلٍ لما يفاد نسبة المحمول الى الموضوع كلفظ كل ولا احد وكذا لفظ وحده لاخراجه كل موضوع آخر عن الاشتراك في المحمول كما انه اذا قيل سقراط وحده كاتبٌ فلا يجوز ان يفهم ان سقراط منفرد بل انه ليس له مشارك في الكتابة وان وجد معه كثيرون وعلى هذا المعنى فلا مانع من زيادة وحده على حد ذاتي في الله من حيث يخرج جميع اغيار الله عن المشاركة في المحمول كما اذا قلنا الله وحده ازليٌّ اذ ليس شيءٌ غير الله ازلياً

اذاً اجيب على الاول بانه وان تكن الملائكة وانفس القديسين موجودةً دائماً مع الله فمع ذلك لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لكان الله وحده اي منفرداً لان الانفراد لا يرتفع بمشاركة شيءٍ ذي طبيعة اجنبية لانه يقال لواحد انه وحده في البستان وان كان ثَمَّ اشجار وحيوانات كثيرة وكذا لو لم يكن في الله اقانيم متكثرة لقيل انه وحده اي منفردٌ وان وجد معه الملائكة والناس · فاذاً مشاركة الملائكة والنفوس لا تنفي عن الله الانفراد المطلق فَلَأَن لا تنفي عنه الانفراد النسبيَّ والذي بالقياس الى محمول ما أَولى بكثير

وعلى الثاني بان لفظ وحده في الحقيقة لا يؤخذ من جهة المحمول المأخوذ من حيث هو هو لانه ينظر الى الموضوع من حيث يُخرج موضوعاً آخر عما يقترن به واما لفظ فقط فلكونه لفظاً حاصراً يجوز اخذه من جهة الموضوع ومن جهة المحمول لجواز ان نقول سقراط فقط يركض اي لا انسان آخر وسقراط يركض فقط اي لا يفعل شيئاً آخر فاذاً ليس يقال حقيقةً الآب هو الله وحده او الثالوث هو الله وحده اللهم الا على تأويلٍ ما من جانب المحمول بأن يقال الثالوث هو الله الذي هو الله وحده وعلى هذا يمكن ايضاً صدق قولنا الآب هو الله الذي هو الله وحده اذا كان الموصول صفة للمحمول لا للموضوع واما قول اوغسطينوس ان الآب ليس هو الله وحده بل الثالوث هو الله وحده فكلامٌ تفسيريٌ كما لو قال ان قوله «لملك الدهور الذي لا يُرى لله وحده» لا يجب تفسيرهُ على اقنوم الآب بل على الثالوث كله

وعلى الثالث بانه يجوز اقتران الحد الذاتي بلفظ وحده على كلا الوجهين لان قولنا الله وحده هو الآب قضيةٌ تحتمل معنيين لجواز ان يكون لفظ الآب دالاً على اقنوم الآب فتكون صادقة اذ ليس الانسان هو ذاك الاقنوم وان يكون دالاً على الاضافة فقط فتكون كاذبة لوجود اضافة الابوة في غير اقنوم الآب ايضاً ولو دون تواطوء وكذا قولنا الله وحده خالقٌ قضيةٌ صادقة وليس ينتج مع ذلك ان الآب وحده خالقٌ لان اللفظ الحاصر يقيد الحد المقترن به كما يقول السفاسطة بحيث يمتنع التنازل منه الى احد الافراد اذ ليس ينتج من قولنا الانسان وحده حيوان ناطق مائت : اذاً سقراط وحده حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ

الفصلُ الرابعُ

هل يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر انه يجوز اقتران الحد الاقنومي باللفظ الحاصر وان كان المحمول عاماً فقد قال الرب في خطابه للآب في يو١٣:٣ «ان يعرفوك انت

الا له الحق وحدك » . فاذاً الآب وحده هو الا له الحق

٢ وايضاً قيل في متى ١١ : ٢٧ « ليس احد يعرف الابن الا الآب » ومعنى ذلك ان الآب وحده يعرف الابن . ومعرفة الابن عامةٌ . فاذاً يلزم ما لزم قبل

٣ وايضاً ان اللفظ الحاصر لا يُخرِج ما كان داخلاً في مفهوم الحد المقترن به فهو اذاً لا يُخرِج الجزئ ولا الكليّ لانه ليس ينتج من قولنا سقراط وحده ابيض : اذاً ليست يده بيضاء او اذاً الانسان ليس بابيض . وكل من الاقانيم داخل في مفهوم الآخر كدخول الآب في مفهوم الابن وبالعكس فاذاً اذا قيل الآب وحده هو الله فليس يخرج بذلك الابن او الروح القدس وهكذا يظهر ان هذا القول صادقٌ

٤ وايضاً ان الكنيسة تقول في بعض الحانها « يا يسوع المسيح انت المتعالي جداً وحدك »

لكن يعارض ذلك ان قولنا الآب وحده هو الله يفيد امرين احدهما ان الآب هو الله والآخر ان ليس احدٌ غير الآب هو الله وهذا الثاني كاذب لان الابن هو غير الآب وهو الله . فاذاً قولنا الآب وحده هو الله قضية كاذبة وقس على ذلك ما يشبهه

والجواب ان يقال ان قولنا الآب وحده هو الله يحتمل معاني فان كان وحده مثبتاً الانفراد للآب على انه محصّلٌ فالقول كاذب واما على انه غير محصّلٍ فهو يحتمل ايضاً معاني لانه اذا كان مانعاً من الشركة في صورة الموضوع فالقول صادقٌ ويكون معنى الآب وحده هو الله ان ذاك الذي لا يشاركه احد في الابوة هو الله وبهذا المعنى اوضح ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ٦ « انما نقول الآب وحده ليس لانه ينفك عن الابن والروح القدس بل انما نريد بقولنا ذلك انهما لا يشاركانه في الابوة » الا ان هذا المعنى لا يستفاد من هذا التعبير بحسب الاصطلاح الا على تأويلٍ كأن يكون التقدير الذي يقال له وحده الآب هو الله واما بحسب معناه الخاص فيمنع من الشركة في المحمول وعليه فاذا قُصِد به اخراج شخص آخر فالقضية كاذبة

واما اذا قصد به اخراج شيءٍ اخر فقط فهي صادقة لان الابن شخصٌ مغايرٌ للآب لا شيءٌ مغايرٌ له ومثله الروح القدس الا انه اذ كان لفظ وحده ينظر خاصةً الى الموضوع على ما مرَّ في الفصل السابق فهو الى اخراج شخص آخر ارجح منه الى اخراج شيء آخر . فاذًا ليس ينبغي التوسع في معنى هذا القول بل حيثما ورد في كتاب من الكتب المُثبَتة فينبغي تفسيره بما ينطبق على الاصول الدينية

اذًا اجيب على الاول بانه ليس المراد في قوله «انت الاله الحق وحدك» اقنوم الآب بل الثالوث كله كما فسر ذلك اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٩ او اذا اريد به اقنوم الآب لا يخرج الاقنومان الآخران بسبب وحدانية الذات على ان يكون وحده مخرجاً لشيء آخر فقط كما مرَّ في جرم الفصل

وكذا يجاب على الثاني لانه متى قيل على الآب شيءٌ ذاتيٌّ لا يخرج الابن او الروح القدس بسبب وحدانية الذات . فاذًا يجب ان يُعلَم ان قوله في الآية المذكورة ليس احد (وفي اللاتينية nemo) ليس المراد به ليس انسانٌ كما يوهم لفظ nemo وإلاَّ لامتنع استثناء اقنوم الآب بل المراد به كل فردٍ من افراد الطبيعة الناطقة بحسب الاصطلاح

وعلى الثالث بان اللفظ الحاصر لا يُخرِج ما هو داخل في مفهوم الحد المقترن به اذا لم يكن بينهما تغايرٌ من حيث الشخصية كالجزء والكلي . والابن مغايرٌ للآب بالشخص . فاذًا لا مماثلة

وعلى الرابع باننا لا نقول على الاطلاق ان الابن وحده متعالٍ جدًا بل انه هو وحده متعالٍ جدًا مع الروح القدس في مجد الله الآب

المبحث الثاني والثلاثون

في معرفة الاقانيم الالهية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في معرفة الاقانيم الالهية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي — ٢ هل يجب جعل سمات للاقانيم الالهية — ٣ في عدد السمات — ٤ هل يجوز ان يُذهَب في السمات مذاهب متباينة

الفصلُ الاوّلُ

هل يمكن معرفة ثالوث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر انه يمكن معرفة ثالوث الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي فان الفلاسفة لم يتوصلوا الى معرفة الله الا بالعقل الطبيعي ولهم اقوال كثيرة في ثالوث الاقانيم فقال ارسطو في كتاب السماء والعالم ١م ٢ « بهذا العدد (يعني الثلاثي) نعظم الاله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات » وقال اوغسطينوس ايضاً في كتاب الاعترافات ٧ب ٩ «قرأت هناك (يعني في كتب افلاطون) انه في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله لا بهذه الالفاظ بل بما يثبته بعينه من الحجج الكثيرة» ونحو ذلك مما يلي هناك وفي هذا الكلام يدلُّ على تمايز الاقانيم الالهية وقال الشارح ايضاً في رو١ وخر ٨ ان سحراء فرعون اخطأُوا في العلامة الثالثة اي في معرفة الاقنوم الثالث وهو الروح القدس وهكذا قد عرفوا في الاقل اقنومين وقال ايضاً ثامسطيوس في كتاب بيمندر محا ٤ « موناس ولد مونادس وعكس حرارته الى نفسه » مما يظهر ان الاشارة به الى توليد الابن وانبثاق الروح القدس . فاذاً يمكن معرفة الاقانيم الالهية بالعقل الطبيعي

٢ وايضاً قال ريكردوس الوكتوري في كتاب الثالوث ١ب ٤ اعتقد بلا ريب انه يوجد لايضاح كل حقيقة ادلّة لا ظنيّة فقط بل قطعية ايضاً ومن ثم فمنهم من اقام

الدليل على ثالوث الاقانيم ايضاً من عدم تناهي الخيرية الالهية التي تشرك في ذاتها دون نهاية في اصدار الاقانيم الالهية ومنهم من استدل عليه بامتناع ان يكون امتلاك خيرٍ ما لذيذاً دون مشاركٍ واما اوغسطينوس فقد اوضح ثالوث الاقانيم في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ و١٢ من صدور الكلمة والمحبة في عقلنا ونحن قد سلكنا هذه الطريقة في مب ٢٧ ف ١ و٢ فاذاً يمكن معرفة ثالوث الاقانيم بالعقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لا فائدة في تلقين الانسان بالوحي ما يمتنع معرفته بالعقل الانساني وليس ينبغي القول بان الوحي الالهي بمعرفة الثالوث لا فائدة فيه . فاذاً يمكن معرفة ثالوث الاقانيم بالعقل الانساني

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١ «لا يظنَّنَّ انسانٌ انه يستطيع ان يدرك بفهمه سرَّ التوليد» وقول امبروسيوس في كتاب الايمان الى غراسيانوس ٢ ب ٥ «يمتنع ادراك التوليد فالعقل قاصر والفم صامت» وثالوث الاقانيم الالهية انما يتمايز باصل التوليد والانبثاق كما يتضح مما مرَّ في مب ٣٠ ف ٢ فاذاً لما كان ممتنعاً على الانسان ان يعلم ويدرك بفهمه ما يمتنع اقامة دليلٍ قاطعٍ عليه يلزم ان ثالوث الاقانيم يمتنع معرفته بالعقل

والجواب ان يقال يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي الى معرفة ثالوث الاقانيم الالهية فقد حققنا في مب ١٢ ف ٤ و١٢ ان الانسان لا يستطيع ان يتأدى بالعقل الطبيعي الى معرفة الله الا بالمخلوقات . والمخلوقات ترشد الى معرفة الله ارشاد المعلولات الى العلة فاذاً انما يُعرَف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يلائمه تعالى ضرورةً بحسب كونه مبدأً جميع الموجودات وعلى هذا الاساس بنينا كلامنا على الله في مب ١٢ ف ١٢ وقوة الله الابداعية عامة للثالوث كله فهي اذاً ترجع الى وحدانية الذات لا الى تمايز الاقانيم فاذاً انما يمكن ان يُعرَف بالعقل الطبيعي في حق الله ما يرجع الى وحدانية الذات لا ما يرجع الى تمايز الاقانيم ومن تمحَّل اثبات ثالوث الاقانيم بالعقل الطبيعي

فانه يجحف بالايمان من وجهين اما اولاً فمن جهة شرفه الذي هو بحيث يتعلق بالامور الغير المنظورة التي تفوق العقل الانساني ومن ثم قال الرسول في عبر ١١: ١ «اما الايمان فيتعلق بغير المنظورات» وقال ايضاً في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بالحكمة بين الكاملين لا بحكمة هذا الدهر ورؤساء هذا الدهر بل ننطق بحكمة الله في السر بالحكمة المكتومة» واما ثانياً فمن جهة الفائدة في جذب الاغيار الى الايمان فانه اذا اقام على اثبات الايمان ادلةً غير قاطعة عرّض نفسه لهزء الكفرة لظنهم ان اعتقادنا مبنيٌّ على هذه الادلة. فاذاً ما كان من الايمان فلا ينبغي التصدي لاثباته الا بالنصوص لمن يقبلها واما عند غيرهم فيكفي الدفاع عن عدم استحالة ما يعلّمه الايمان ومن ثم قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ٢ «اذا انكر منكرٌ النصوص المقدسة بالكلية فهو بعيدٌ عن فلسفتنا واذا كان مصدقاً بحقيقتها فاننا نحن ايضاً نستند عليها»

اذاً اجيب على الاول بان الفلاسفة لم يعرفوا سر ثالوث الاقانيم الالهية بخواصها التي هي الابوة والبنوة والانبثاق كقول الرسول في ١ كور ٢: ٦ «ننطق بحكمة الله التي لم يعرفها احدٌ من رؤساء هذا الدهر» اي الفلاسفة على ما في الشارح الا انهم قد عرفوا مع ذلك بعضاً من الصفات الذاتية المخصصة بالاقانيم كقدرة الآب وحكمة الابن وخيرية الروح القدس كما سيأتي بيانه قريباً. فاذاً قول ارسطو بهذا العدد الخ لا يجب فهمه بمعنى انه كان يثبت العدد الثلاثي في الله بل مراده ان يقول ان القدماء كانوا يستعملون العدد الثلاثي في الضحايا والصلوات لكمالٍ ما فيه واما ما ورد ايضاً في كتب الافلاطونيين من انه في البدء كان الكلمة فليس المراد بالكلمة فيه الاقنوم المولود في الله بل الحقيقة التصورية التي بها ابدع الله جميع الاشياء وهي تخصّص بالابن. على انهم وان عرفوا الصفات المخصصة بالاقانيم الثلاثة فيقال مع ذلك انهم اخطأُوا في العلامة الثالثة اي معرفة الاقنوم الثالث لانهم شذوا عن الخيرية التي تخصص بالروح القدس لانهم «لما عرفوا الله لم يمجدوه كاله» كما في رو ١ ولان

الافلاطونيين كانوا يقولون بوجود واحد اول يدعونه ايضاً أبا مجموع الاكوان باسره ولذلك كانوا يقولون بجوهر آخر دونه يسمونه الذهن او العقل الابوي ويقولون ان فيه حقائق جميع الاشياء على ما رواه مكروبيوس في كتاب حلم شيبيون ٤ ولم يكونوا يقولون بجوهرٍ ثالث منفصلٍ ليكون بازاء الروح القدس في ما يظهر واما نحن فلا نقول بتغاير الآب والابن جوهراً بل انما كان هذا ضلال اوريجانوس وآريوس اللذين شايعا في ذلك الافلاطونيين. واما قول ثامسطيوس «موناس ولد موناس وعكس الحرارة الى نفسه» فلا يجب حمله على توليد الابن او انبثاق الروح القدس بل على ابداع العالم لان الهاً واحداً خلق عالماً واحداً حباً بنفسه

وعلى الثاني بان الدليل يؤتى به لشيءٍ على ضربين احدهما لاثبات اصلٍ بالكفاية كما يؤتى في العلم الطبيعي بدليل كافٍ لاثبات ان لحركة السماء سرعة متساوية دائماً والثاني ليس لاثبات اصل بالكفاية بل لايضاح موافقة المعلولات اللاحقة للاصل المفروض كما يستدل في علم الفلك على الخطوط الخارجة عن المركز والدوائر الصغيرة بانه على هذا الفرض يمكن حصول الظواهر المحسوسة في الحركات السماوية الا ان هذا الدليل غير مثبتٍ بالكفاية لجواز حصولها في افتراضٍ آخر فاذاً باعتبار الضرب الاول يمكن اقامة الدليل على اثبات وحدانية الله ونحوها وباعتبار الضرب الثاني يقام الدليل على ايضاح الثالوث اي انه على فرض الثالوث تكون هذه الادلة ملائمة لكن لا بحيث ان ثالوث الاقانيم يثبت بها بالكفاية وهذا يتضح في كلٍّ منها فان خيرية الله الغير المتناهية توضح في ابداع الخليقة ايضاً اذ الابداع من العدم من شأن القدرة الغير المتناهية لانه اذا كانت الخيرية الغير المتناهية تشرك في ذاتها فليس يجب ان شيئاً يصدر عن الله غير متناهٍ بل ان يقبل الخيرية الالهية بحسب حاله . وكذا ايضاً ما قيل من ان امتلاك خيرٍ ما يمتنع ان يكون لذيذاً دون مشاركٍ فيه انما محله متى لم يكن في شخصٍ واحدٍ خيرية كاملة فيحتاج في تمام خيرية اللذة الى خير شخصٍ آخر

يشاركه واما مشابهة عقلنا فلا نُثبت بالكفاية شيئاً في حق الله اذ ليس العقل في الله وفينا متواطئاً ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كلامه على يو مقا ٢٧ ان الايمان يُتوصَّل به الى المعرفة ولا يعكس

وعلى الثالث بان معرفة الاقانيم الالهية لازمة لنا لامرين اولاً للحكم الصائب في خلق الاشياء لانه بقولنا ان الله صنع جميع الاشياء بكلمته يخرج ضلال القائلين بان الله ابدع الاشياء بضرورة طبعه وباثباتنا في الله صدور المحبة يتبين ان الله لم يبدع الكائنات لافتقاره اليها او لعلةٍ أُخرى خارجة بل لاجل محبة خيريته ومن ثمَّ فان موسى عقَّبَ قوله في تك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماوات والارض » بقولهِ « قال الله ليكن نورٌ » بياناً للكلمة الالهية ثم قال « رأى الله النور انه حسنٌ » بياناً للمحبة الالهية وقس على ذلك سائر الافعال — وثانياً وهو الامر الاخص للحكم الصائب في خلاص الجنس الانساني الذي يتم بالابن المتجسد وبموهبة الروح القدس

الفصلُ الثاني

هل يجب اثبات سماتٍ في الله

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس يجب اثبات سِماتٍ في الله فقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ « ليس ينبغي التجرؤ على قول شيء في حق الله سوى ما أُعلِنَ لنا في الكتاب » وليس في الكتاب المقدس ذكر للسمات . فاذاً ليس يجب اثبات سماتٍ في الله

٢ وايضاً كل ما يُثبَت في الله فاما يرجع الى وحدانية الذات او الى ثالوث الاقانيم والسمات لا ترجع لا الى وحدانية الذات ولا الى ثالوث الاقانيم اذ ليس يُحمَل عليها ما يختص بالذات اذ لا نقول الابوة حكيمة او خالقة ولا ما يختص بالاقنوم اذ لا نقول الابوة تولِّد والبنوة تتولَّد . فاذاً ليس يجب اثبات سماتٍ في الله

٣ وايضاً ليس يجب ان يُثبَت في البسائط اشياء مجردة هي مبادىء المعرفة لانها

تعرَف بانفسها . والاقانيم الالهية في غاية البساطة . فاذاً ليس يجب اثبات سمات في الاقانيم الالهية

لكن يعارض ذلك قول يوحنا الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٥ « نعرف الفرق بين الايبستزيات (اي الاقانيم) في الخواص الثلث اي الابوية والبنوية والانبثاقية » . فاذاً يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهية

والجواب ان يقال ان بريبوزيتيڤوس لملاحظته بساطة الاقانيم قال بانه ليس يجب اثبات خواص وسمات في الاقانيم الالهيةواذا وردت في موضع أَوَّلها على اخذ المواطىء مكان المشتق فانه كما نقول في اصطلاح التخاطب اسأَل حلمك اي اسالك انت الحليم كذلك متى قيل في الله الابوة فالمراد بها الله الآب . لكن قد حققنا في مب ٣ ف ٣ ان استعمالنا الاسماء المشتقة والمواطئة في الله لا يقدح في البساطة الالهية لاننا انما نسمّي بحسبما نتعقّل على ان عقلنا ليس له ان يتوصل الى البساطة الالهية بحسب اعتبارها في نفسها ولذلك فهو يتصوَّر الامور الالهية ويسميها بحسب حاله اي بحسب وجودها في المحسوسات التي منها يقتنص المعرفةوالتي نستعمل فيها الاسماء المقولة بالمواطأَة للدلالة على الصور البسيطة والاسماء المقولة بالاشتقاق للدلالة على الاشياء القائمة بانفسها ومن ثمَّ فاننا نعبر عن الامور الالهية بالاسماء المواطئة باعتبار البساطة وبالاسماء المشتقة باعتبار القيام بالنفس والتنمة كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ . ويجب ان يقال بالمواطأَة وبالاشتقاق لا الاسماء الذاتية فقط كقولنا الالوهية والله والحكمة والحكيم بل الاسماء الاقنومية ايضاً بحيث نقول الابوة والآب والذي يضطرنا الى ذلك امران على الخصوص الاول شدَّة منازعة المبتدعة لاننا حين نعترف ان الآب والابن والروح القدس الهٌ واحدٌ واقانيم ثلاثة فكما انه متى سُئِل بمَ هم الهٌ واحدٌ وبمَ هم ثلاثة يجاب بانهم واحد في الذات والالوهية كذلك وجب ان يكون بعض اسماء مواطئة يمكن ان يجاب بها بما يدل على تمايز الاقانيم وهذه هي الخواص

او السمات الدالة بالمواطأة كالابوة والبنوة ولذا كانت الذات في الله تقع في جواب ما والاقنوم في جواب من والخاصة في جواب بمَ والثاني انه يوجد اقنوم واحد في الله مضافاً الى اقنومين اي اقنوم الآب مضافاً الى اقنوم الابن والى اقنوم الروح القدس لكن لا باضافةٍ واحدة والالزم ان الابن والروح القدس ايضاً يضافان الى الآب باضافةٍ واحدة بعينها فيلزم من كون اضافةٍ واحدة تكثّر الثالوث في الله ان الابن والروح القدس ليسا اقنومين وليس يمكن القول مع ذلك بما كان يقول بريبوزيتيفوس من انه كما ان الله يقاس الى المخلوقات على نحو واحدٍ وهي مع ذلك تقاس اليه على انحاء مختلفة كذلك الآب يضاف الى الابن والروح القدس باضافةٍ واحدة وهما مع ذلك يضافان اليه باضافتين لانه لما كانت حقيقة المضاف النوعية قائمة بكونه بالقياس الى آخر فلا بد من القول بان الاضافتين ليستا متغايرتين بالنوع اذا كان يحاذيهما في الطرف المقابل اضافةٌ واحدة لانه لا بد من اختلاف نوع الاضافة في المولى والاب بحسب اختلاف البنوة والعبدية والمخلوقات باسرها تضاف الى الله تحت نوع واحد من الاضافة اي من حيث هي مخلوقات واما الابن والروح القدس فلا يضافان الى الآب باضافتي حقيقةٍ واحدة . فاذاً لا مماثلة . وايضاً فليس يقتضي في الله اضافةٌ حقيقيةٌ الى الخليقة كما مر في مب ٢٨ ف ١ واما تكثر الاضافات الاعتبارية فيه فليس بممتنعٍ الا انه يجب ان يكون في الآب اضافةٌ حقيقية يضاف بها الى الابن والروح القدس . فاذاً بحسب الاضافتين اللتين بهما يضاف الابن والروح القدس اليه يجب ان يُتعقّل فيه اضافتان يضاف بهما الى الابن والروح القدس . فاذاً لما لم يكن للآب الاّ اقنوم واحد كان لا بدّ من التعبير عن كلٍ من الاضافات بوجه المواطأة وبهذا الاعتبار يقال لها خواص وسمات

اذاً اجيب على الاول بانه وان لم يرد في الكتاب المقدس ذكر للسمات فان فيه مع ذلك ذكراً للاقانيم التي تُعقَل فيها السمات تعقّلَ المواطئ في المشتق

وعلى الثاني بان السمات ليس يُعبَّر عنها في الله كاشياء وجودية بل كاعتبارات بها تُعرَف الاقانيم وان تكن السمات او الاضافات موجودة حقيقةً في الله على ما مرَّ في مب ٢٨ ف ١ ولذا فما كان فيه نسبةٌ ما الى فعلٍ ما ذاتيٍ اواقنوميٍ يمتنع قوله على السمات لان ذلك ينافي طريقة دلالتها. فاذاً ليس يجوز ان نقول ان الابوة تولِّد او تخلق ولا انها حكيمة او متعقلة واما الذاتيات التي ليس لها نسبة الى فعلٍ ما بل تنزه الله عن احوال الخليقة فيمكن حملها على السمات لجواز ان نقول ان الابوة سرمدية او غير متقدرة او نحو ذلك وكذا يجوز حمل الموصوفات الاقنومية والذاتية على السمات بسبب الاتحاد الحقيقي بالهوهو لجواز ان نقول الابوة هي الله والالوهية هي الآب

وعلى الثالث بان الاقانيم وان تكن بسيطة يمكن التعبير عن حقائقها الخاصة باسماء مقولة بالمواطأة دون قدح في بساطتها كما مر في جرم الفصل

الفصل الثالث

هل السمات خمسٌ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان السمات ليست خمساً لان السمات الخاصة للاقانيم هي الاضافات المتمايزة بها. والاضافات ليست في الله الا اربعاً على ما مر في مب ٢٨ ف ٤. فاذاً كذلك السمات ايضاً اربعٌ فقط

٢ وايضاً ان الله باعتبار وحدانية الذات فيه يقال له واحدٌ وباعتبار الاقانيم الثلاثة يقال له ثلاثيٌ فلو كان فيه خمس سمات لقيل له خماسيٌ وانه محال

٣ وايضاً لو كان في الاقانيم الثلاثة الموجودة في الله خمس سمات لوجب ان يكون في احد الاقانيم سمتان او اكثر كما يُجعَل في اقنوم الآب اللا ولادة والابوة والنفخ المشترك وعليه فلا تخلو هذه السمات الثلاث ان تكون متغايرة حقيقةً او لا فان كانت متغايرة حقيقةً يلزم كون اقنوم الآب مركباً من امور كثيرة وان كانت مختلفة

اعتباراً فقط يلزم جواز حمل احداها على الاخرى بحيث نقول كما ان خيرية الله هي حكمته لعدم التغاير الحقيقي كذلك النفخ المشترك هو الابوة وهذا لا يسلَّم به. فاذاً ليست السمات خمساً

٤ لكن يعارض ذلك انه يظهر كونها اكثر من خمس فكما ان الآب ليس صادراً عن شيء وبهذا الاعتبار تؤخذ السمة التي يقال لها اللاولادة كذلك ليس يصدر عن الروح القدس اقنوم آخر وعليه يجب اخذ سمات ستٍّ

٥ وايضاً كما يشترك الآب والابن في اصدار الروح القدس كذلك يشترك الابن والروح القدس في صدورهما عن الآب . فاذاً كما يُجعَل سمةٌ واحدة عامة للآب والابن كذلك يجب ان يُجعَل سمة واحدة عامة للابن والروح القدس

والجواب ان يقال ان المراد بالسمة هو الحقيقة الخاصة لمعرفة الاقنوم الالهي والاقانيم الالهية تتكثر بحسب الاصل والاصل يرجع اليه ما يصدر عنه آخر وما يصدر عن آخر وبهذين الوجهين يمكن معرفة الاقنوم. فاذاً ليس يمكن معرفة اقنوم الآب بكونه صادراً عن آخر بل بكونه غير صادر عن شيء وهكذا تكون سمته من هذه الجهة هي اللاولادة واما من حيث ان واحداً ما صادرٌ عنه فيُعرَف على نحوين فمن حيث ان الابن صادرٌ عنه يعرف بسمة الابوة ومن حيث ان الروح القدس صادرٌ عنه يعرف بسمة النفخ المشترك واما الابن فيُعرَف بكونه صادراً عن آخر بالولادة وهكذا يعرف بالبنوة وبكون غيره صادراً عنه وهو الروح القدس وبهذا يعرف كما يعرف الآب اي بالنفخ المشترك واما الروح القدس فيعرف بكونه صادراً عن اقنوم آخر او اقنومين آخرين وهكذا يُعرف بالانبثاق لا بكون غيره صادراً عنه اذ ليس يصدر عنه اقنوم الهي . فاذاً السمات في الله خمسٌ اي اللاولادة والابوة والبنوة والنفخ المشترك والانبثاق واما اضافات هذه السمات فاربعٌ فقط لان اللاولادة ليست اضافةً الا بطريق الرجوع على ما سياتي قريباً في مب ٣٣ ف ٤ والخواص

ايضاً اربعٌ فقط لان النفخ المشترك ليس بخاصة لعمومه لاقنومين والسمات الاقنومية اي المقوِّمة الاقانيم ثلاثٌ الابوة والبنوة والانبثاق لان النفخ المشترك واللاولادة يقال لها سمتا اقنومين لا سمتان اقنوميتان كما سياتي لذلك مزيد بيان في مب ٤٠ ف ١

اذاً اجيب على الاول بانه يجب ان يُثبَت سوى الاضافات الاربع سمةٌ أُخرى كما مر في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الذات في الله يعبر عنها كشيءٍ وجودي وكذا الاقانيم يعبر عنها كاشياء وجودية واما السمات فيعبر عنها كاعتبارات معرِّفة للاقانيم ولهذا فالله وان قيل له واحدٌ لمكان وحدانية الذات وثلاثيٌ لمكان ثالوث الاقانيم لا يقال خماسيٌ لمكان السمات الخمس

وعلى الثالث بانه لما كان التقابل الاضافي وحده هو الذي يفعل التكثر الحقيقي في الله ولم يكن بين الخواص المتكثرة في اقنومٍ واحدٍ تقابلٌ اضافيٌ لم يكن بينها تغايرٌ حقيقيٌ ومع ذلك لا تُحمَل احداها على الأُخرى لانها عبارةٌ عن اعتبارات مختلفة للاقانيم كما اننا لا نقول ايضاً ان صفة القدرة هي صفة العلم وان جاز ان يقال ان العلم هو القدرة

وعلى الرابع بانه لما كان الاقنوم يفيد الشرف على ما مر في مب ٢٩ ف ٣ امتنع اخذ سمة للروح القدس من طريق عدم صدور اقنومٍ ما عنه لان ذلك ليس من شأن شرفه كما من شأن سلطة الآب ان لا يكون صادراً عن شيءٍ

وعلى الخامس بان الابن والروح القدس لا يتفقان في طريقةٍ واحدة خاصة للصدور عن الآب كما يتفق الآب والابن في طريقة واحدة خاصة لاصدار الروح القدس وما كان مبدأً للمعرفة فيجب ان يكون شيئاً خاصاً ولذلك فلا مماثلة

الفصلُ الرّابعُ

هل يجوز ان يُذهَب في السمات مذاهب متضادة

يُتخطّى الى الرابع بان يقال: يظهر انه ليس يجوز ان يُذهَب في السمات مذاهب متضادة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ٣ «ليس موضع اكثر مضلة للافهام من مادة الثالوث» التي ترجع اليها السمات دون ريب . والمذاهب المتضادة يمتنع براءتها من الخطإ . فاذًا ليس يجوز ان يذهب في السمات مذاهب متضادة

٢ وايضاً ان الاقانيم تُعرَف بالسمات على ما مرَّ في الفصل السابق وليس يجوز ان يُذهَب في الاقانيم مذاهب متضادة فكذا السمات ايضاً

لكن يعارض ذلك ان العقائد الايمانية لا تعلق لها بالسمات . فاذًا يجوز ان يُذهب فيها مذاهب مختلفة

والجواب أن يقال ان شيئاً يرجع الى الايمان على نوعين قصداً كالاشياء التي اديت الينا بالوحي بالاصالة ككون الله ثلاثياً وواحداً وكون ابن الله قد تجسد ونظائر ذلك ومجرد القول بالباطل في هذه يُوقِع في البدعة وخصوصاً اذا كان مصحوباً بعنادٍ وتبعاً وهو ما اذا أُنكِر لزم عنه ما يضاد الايمان كما لو قال قائل ان صاموئيل لم يكن ابن هلقانا لانه يلزم عن ذلك ان الكتاب الالهي كاذب وهذا يمكن القول فيه بالباطل دون خطر البدعة قبل ان يلاحَظ او يتقرّر ان ذلك يلزم عنه ما يضاد الايمان ولا سيما اذا كان خالياً عن العناد واما بعد ان يتبين وخصوصاً اذا تقرر من الكنيسة انه يلزم عن ذلك ما يضاد الايمان فلا يكون الخطأُ في ذلك براءً من البدعة ولاجل ذلك فامور كثيرة تعتبر الآن بدعية مع كونها لم تكن تعتبر كذلك من قبل وذلك لان مايلزم عنها اضحى الان اظهر . فاذًا على هذا يجب ان يقال ان بعضاً ذهبوا في السمات مذاهب متضادة دون خطر البدعة لعدم قصدهم تأييد ما يضاد الايمان واما من يذهب في السمات مذهباً باطلاً مع ملاحظة انه يلزم عن ذلك ما يضاد

الايمان فيسقط في البدعة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضين

المبحث الثالث والثلاثون

في اقنوم الآب — وفيه اربعة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في الاقانيم على وجه الخصوص واولاً في اقنوم الآب والبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ هل يلائم الآب ان يكون مبدأً — ٢ في ان اسم الآب هل يدل بالخصوص على اقنوم الآب — ٣ هل قول الآب في الله بحسب اخذه باعتبار الاقنوم متقدم على قوله بحسب اخذه باعتبار الذات — ٤ هل عدم الولادة خاصٌ بالآب

الفصل الاوّل

هل يلائم الآب ان يكون مبدأً

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان الآب ليس يجوز ان يقال له مبدأُ الابن او الروح القدس لان المبدأ والعلة واحدٌ بعينه كما قال الفيلسوف في الالهيات ك٤م٣٠ ولسنا نقول ان الآب هو علة الابن. فاذًا ليس يجب ان يقال انه مبدؤه

٢وايضاً ان المبدأ يقال بالنظر الى المبتَدإ فلو كان الآب مبدأ الابن لكان الابن مُبتَدأً فيكون مخلوقاً وهو ضلال فيما يظهر

٣وايضاً ان اسم المبدإ ماخوذٌ من معنى التقدم. وليس في الله متقدم ومتأخرٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه. فاذًا ليس يجب ان نستعمل في الله اسم المبدإ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب٢٠ «الآب هو مبدأُ الالوهية كلها»

والجواب ان يقال ليس المراد باسم المبدإ الا ما يصدر عنه شيءٌ فان كل ما يصدر

عنه شيءٌ بنحوٍ من الانحاء نقول انه مبدأٌ وبالعكس ولما كان الآب هو ما يصدر عنه آخر يلزم كونه مبدأً

اذًا اجيب على الاول بان اليونان يستعملون اسم العلة والمبدإ في الله دون فرق واما علماء اللاتين فلا يستعملون اسم العلة بل اسم المبدإ فقط والوجه في ذلك ان المبدأ اعمُّ من العلة كما ان العلة اعمُّ من العنصر لان الطرف الاول او الجزء الاول للشيء يقال له مبدأٌ لا علةٌ . وكلما كان اسمٌ اعمَّ يُعتبر اشدَّ مناسبةً في الله كما مرَّ في مب ١٣ ف ١١ لان الاسماء كلما كانت اخص كانت اكثر تعييناً للحال الملائمة للخليقة . فاذاً اسم العلة يفيد اختلافاً في الجوهر وتوقُّفَ شيء على آخر في ما يظهر مما لا يفيده اسم المبدإ لانه في جميع اجناس العلة يوجد بين العلة ومعلولها بونٌ في كمالٍ ما او قدرةٍ ما واما اسم المبدإ فنستعمله ايضاً في ما ليس فيه فرقٌ في شيء من ذلك بل في نوعٍ ما من الرتبة فقط كما اذا قلنا ان النقطة هي مبدأُ الخط او ان الجزء الاول للخط هو مبدأُ الخط

وعلى الثاني بانه قد ورد في اقوال اليونان على الابن والروح القدس انهما مبتدآن الا ان هذا ليس في عُرف علمائنا لاننا وان اثبتنا للآب شيئاً من السلطة باعتبار كونه مبدأً الا اننا لا نثبت للابن او الروح القدس شيئاً راجعاً بوجهٍ من الوجوه الى الخضوع او الانحطاط سدًّا لكل مجالٍ الى الضلال وبهذا الاعتبار قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩ ان « الآب اعظم بسلطة الواهب ولكن الابن الموهوب وجودَ الآب بعينه ليس بادنى »

وعلى الثالث بان اسم المبدإ وان كان باعتبار اصله الموضوع منه مأْخوذاً من معنى التقدم في ما يظهر لكنه ليس يدل على التقدم بل على الاصل اذ ليس ما يدل عليه الاسم وما يوضع منه واحداً بعينه كما مر في مب ١٣ ف ٨

الفصلُ الثاني

هل الآب اسمٌ خاصٌ لاقنومٍ الهي

يتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الآب ليس اسماً خاصاً لاقنومٍ الهي لانه يدل على اضافةٍ . والاقنوم جوهر مفردٌ . فاذًا اسم الآب ليس اسماً خاصاً للدلالة على اقنومٍ

٢ وايضاً ان المولَّد اعمّ من الآب لان كل ابٍ مولِّدٌ ولا يعكس . والاسم الاعمّ يقال في الله على وجهٍ اخص كما مر في مب١٣ ف ١١ . فاذًا اسم المولِّد والوالد اخص باقنومٍ الهي من اسم الآب

٣ وايضاً ليس شيءٌ مما يقال مجازًا يجوز ان يكون اسماً خاصاً لشيءٍ . والكلمة يقال لها عندنا مولودٌ او ابنٌ مجازًا . فاذًا ما هي كلمته يقال له ابٌ مجازًا . فاذًا مبدأ الكلمة الالهية ليس يجوز ان يقال له على وجه الخصوص آبٌ

٤ وايضاً كل ما يقال في الله فقوله فيهِ متقدم على قوله في المخلوقات . ويظهر ان قول التوليد في المخلوقات متقدم على قوله في الله لانه يظهر ان التوليد احق حيث يصدر شيءٌ عن آخر ممتازًا عنه لا بحسب الاضافة فقط بل بحسب الماهية ايضاً . فاذًا اسم الآب الماخوذ من التوليد ليس يظهر انه خاصٌ باقنومٍ الهيٍ

لكن يعارض ذلك قوله في مز٨٨ : ٢٨ « يدعوني انك ابي »

والجواب ان يقال ان الاسم الخاص لاقنومٍ ما ايَّ اقنوم كان يدل على ما يمتاز به ذلك الاقنوم عن جميع اغياره لانه كما ان من حقيقة الانسان النفس والجسد كذلك من مفهوم هذا الانسان هذه النفس وهذا الجسد كما في الالهيات ك ٧ م ٣٤ و٣٥ وبهما يمتاز هذا الانسان عن جميع اغياره . وما يمتاز به اقنوم الآب عن كل ما سواه هو الابوة . فاذًا الاسم الخاص لاقنوم الآب هو اسم الآب الدال على الابوة

. اذًا اجيب على الاول بان الاضافة عندنا ليست اقنوماً قائماً بنفسه ولذلك ليس

يدل اسم الاب عندنا على الاقنوم بل على اضافة الاقنوم وليس الامر كذلك في الله كما زعم بعضٌ لان الاضافة المدلول عليها باسم الآب اقنوم قائم بنفسه ومن ثم فقد مرّ في مب ٢٩ ف ٤ ان اسم الاقنوم يدل في الله على الاضافة على انها قائمة بنفسها في الطبيعة الالهية

وعلى الثاني بان تسمية الشيء يجب ان تكون بالخصوص من الكمال والنهاية كما في الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٢٩ والتوليد يدل على الوجود في حال الفعل واما الابوة فتدل على تمام التوليد ولذا فالآب احرى بكونه اسم اقنومٍ الهي من المولود والوالد

وعلى الثالث بان الكلمة ليست شيئاً قائماً بنفسه في الطبيعة الانسانية فلا يجوز ان يقال لها حقيقةً مولودٌ او ابنٌ واما الكلمة الالهية فشيءٌ قائم بنفسه في الطبيعة الالهية ومن ثَمَّ يقال لها ابن ولمبدئها ابٌ حقيقةً لا مجازاً

وعلى الرابع بان اسم التوليد والابوة وكذا سائر الاسماء التي تقال حقيقةً في الاقانيم الالهية تقال اولاً على الله ثم على المخلوقات باعتبار المدلول لا باعتبار طريقة الدلالة ومن ثَمَّ قال الرسول في افسس ٣ : ١٤ « اجثو على ركبتيَّ لابي ربنا يسوع المسيح الذي منه تُسمى كل ابوة في السماوات وعلى الارض » وبيانه انه من الواضح ان التوليد يقبل النوع من الطرف الذي هو صورة المتولد وكلما كان هذا اقرب الى صورة المولِّد كان التوليد احقَّ واكمل كما ان التوليد المتواطىء اكمل من التوليد الغير المتواطىء لان من شأن المولِّد ان يولِّد ما يشبهه في الصورة . فاذاً كون صورة المولِّد والمتولد هي في التوليد الالهي واحدة بالعدد واما في المخلوقات فليست واحدةً بالعدد بل بالنوع فقط يوضح ان التوليد وبالنتيجة الابوة تقالان على الله قبل قولهما على المخلوقات . فاذاً كون تمايز المتولد والمولِّد في الله انما هو بالاضافة فقط راجعٌ الى حقيقة التوليد والابوة الالهيين .

الفصلُ الثالثُ

في ان لفظ الآب هل يقال في الله بالقول الاول بحسب اخذه باعتبار الاقنوم

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان لفظ الآب ليس يقال في الله بالقول الاوَّل بحسب اخذه باعتبار الاقنوم لان العام متقدم في الاعتبار على الخاص · ولفظ الآب بحسب اخذه باعتبار الاقنوم خاص باقنوم الآب وبحسب اخذه باعتبار الذات عامٌّ للثالوث كله لاننا نقول للثالوث كله ابانا · فاذًا قول الآب ماخوذًا باعتبار الذات متقدم على قوله ماخوذًا باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً ان الاشياء التي هي ذات اعتبارٍ واحدٍ ليس فيها قول متقدمٌ ومتاخر والابوة والبنوة يظهر انهما تقالان باعتبار واحد من حيث ان اقنوماً الهيًا هو ابو الابن والثالوث كله هو ابونا او ابو الخليقة لان القبول عامٌّ للخليقة والابن كما قال باسيليوس في خطه ١ في الايمان · فاذًا ليس قول الآب في الله مأْخوذًا باعتبار الاقنوم متقدماً على قوله مأْخوذًا باعتبار الذات

٣ وايضاً ان الاشياء التي لا تقال باعتبار واحد لا يجوز ان تكون متشابهة · والابن يشابه الخليقة في البنوة او التوليد كقوله في كولو ١: ١٥ « الذي هو صورة الله الغير المنظور بكر كل خلقٍ » · فاذًا ليس قول الابوة في الله ماخوذةً باعتبار الاقنوم متقدماً على قولها ماخوذةً باعتبار الذات بل تقال باعتبارٍ واحد بعينه

لكن يعارض ذلك ان الازلي متقدم على الزمني · والله هو ابو الابن من الازل وابو الخليقة من الزمان · فاذًا قول الابوة في الله بالنظر الى الابن متقدمٌ على قوله بالنظر الى الخليقة

والجواب ان يقال ان قول الاسم على ما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله متقدم على قوله على ما يوجد فيه جزء حقيقة مدلوله فهو كانما يقال على هذا تشبيهاً له بما يوجد فيه تمام حقيقة مدلوله لان جميع الناقصات تؤْخذ من الكاملات ولهذا كان قول الاسد

على الحيوان الموجودة فيه حقيقة الاسد بتمامها والذي يقال له اسدٌ حقيقةً متقدماً على قوله على انسان يوجد فيه شيءٌ من حقيقة الاسد كالجرأة او الشجاعة او مايشبه ذلك فان هذا يقال عليه على سبيل التشبيه . وواضحٌ مما تقدم في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٢٨ ف ٤ ان حقيقة الابوة والبنوة موجودةٌ بتمامها في الله الآب وفي الله الابن لان لهما طبيعة واحدة ومجداً واحداً واما في الخليقة فالبنوة توجد بالنظر الى الله لا بحسب تمام حقيقتها اذ ليست طبيعة الخالق والخليقة واحدةً بل بحسب نوع من المشابهة التي كلما كانت اتمّ كانت اقرب الى الحقيقة الحقيقية التي للبنوة فان من المخلوقات ما يقال ان الله ابوه باعتبار مشابهة الاثر فقط وهو المخلوقات الغير الناطقة كقوله في ايوب ٣٨: ٢٨ «هل المطر من أبٍ ام مَنْ وَلَدَ نقط الندى» ومنها ما يقال لله ابوه باعتبار مشابهة الصورة وهو الخليقة الناطقة كقوله في تث ٣٢ : ٦ «أليس انه ابوك مالكك الذي فطرك وابدعك» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة النعمة ويقال لهؤلاء ايضاً ابناء بالذخيرة من حيث هم مسوقون الى وراثة المجد الابدي بموهبة النعمة المقبولة كقوله في رو ٨ : ١٦ «والروح عينه يشهد لارواحنا باننا ابناء الله وحيث نحن ابناء فنحن ورثة» ومنها ما هو ابوه باعتبار مشابهة المجد من حيث يملكون وراثة المجد كقوله في رو ٥ : ٢ «يفتخرون في رجاء مجد ابناء الله» . فاذاً على هذا يتضح ان قول الابوة في الله بحسب افادتها نسبة اقنوم الى اقنوم متقدمٌ على قولها بحسب افادتها نسبة الله الى الخليقة

اذاً اجيب على الاول بان الامور العامة المقولة مطلقاً متقدمة بحسب ترتيب عقلنا على الامور الخاصة لانها داخلة في مفهوم الامور الخاصة دون العكس فانه في مفهوم اقنوم الآب يُتعقَّل الله ولا يعكس واما الامور العامة المتضمنة نسبة الى الخليقة فانها متاخرة في القول عن الامور الخاصة المتضمنة نسباً اقنومية لان الاقنوم الصادر في الله يصدر على انه مبدأٌ لاصدار المخلوقات فانه كما ان الكلمة المتصوَّرة في ذهن الصانع يُعقَل صدورها عن الصانع قبل صدور المصنوع الذي يصدر على شبهها كذلك صدور

الابن عن الآب متقدم على صدور الخليقة التي انما يقال عليها اسم البنوة باعتبار اشتراك شيء في شبه الابن او الآب كما يتضح من قوله في رو ٨ : ٢٩ «الذين سبق فعرفهم سبق فحدد ان يكونوا مشابهين لصورة ابنه»

وعلى الثاني بانه يقال ان القبول عامٌ للخليقة والابن لا بالتواطؤ بل بحسب شبهٍ ما بعيدٍ باعتباره يقال للابن بكر الخليقة ومن ثم فبعد ان قال الرسول في المحل المشار اليه قريباً «ان يكونوا مشابهين لصورة ابنه» قال «حتى يكون بكرًا ما بين اخوة كثيرين» والابن ينفرد طبعاً عن غيرهِ بشيء خاص اي بحصوله بالطبع على ما يقبله كما قال باسيليوس نفسه في المحل المورد في الاعتراض وبهذا الاعتبار يقال له الابن الوحيد كما يتضح من قول يو ١ : ١٨ : «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر»

وبذلك يتضح الجواب على الثالث

الفصلُ الرابعُ

هل عدم الولادة خاص بالآب

يُتخطَّى الى الرابع بأن يقال : يظهر ان عدم الولادة ليس خاصاً بالآب لان كل خاصة فانها تُثبِت شيئاً في ما هي خاصته . وغير المولود ليس يُثبِت شيئاً في الآب بل ينفي فقط . فاذًا ليس يدل على خاصة للآب

٢ وايضاً ان غير المولود يقال اما بطريقة العدم او بطريقة السلب فان قيل بطريقة السلب فكل ما ليس مولودًا يجوز ان يقال له غير مولود . والروح القدس ليس مولودًا وكذا الذات الالهية . فاذًا يصدق عليه غير المولود وهكذا لا يكون خاصاً بالآب . وان قيل بطريقة العدم فلان كل عدم يدل على نقص في المعدوم عنه يلزم كون اقنوم الآب ناقصاً وهو محالٌ

٣ وايضاً ان غير المولود في الله ليس يدل على اضافةٍ اذ ليس يقال بالاضافة . فاذًا

يدل على الجوهر . فاذًا غير المولود والمولود متغايران في الجوهر . والابن الذي هو مولود ليس مغايرًا للآب في الجوهر . فالآب اذًا ليس يجب ان يقال له غير مولود

٤ وايضاً ان الخاص ما يصدق على واحدٍ فقط ولما كان الصادر عن آخر في الله اكثر من واحدٍ فليس في ما يظهر مانعٌ من ان يكون غير الصادر عن آخر فيه اكثر من واحد ايضاً . فاذًا ليس عدم الولادة خاصاً بالآب

٥ وايضاً كما ان الآب هو مبدأٌ الاقنوم المولود كذلك هو مبدأٌ الاقنوم الصادر فلو كان عدم الولادة يجعَل خاصاً به بسبب مقابلته للاقنوم المولود لوجب ان يُجعَل عدم الصدور ايضاً خاصاً به

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «هو واحدٌ من واحدٍ اي مولودٌ من غير مولودٍ بخاصة عدم الولادة والاصل في كليهما»

والجواب ان يقال كما يوجد في المخلوقات مبدأٌ اوّل ومبدأٌ ثانٍ كذلك يوجد في الاقانيم الالهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر مبدأٌ لا من مبدإٍ وهو الآب ومبدأٌ من مبدإٍ وهو الابن . والمبدأُ الاول في المخلوقات يُعرَف على نحوين احدهما بان له اضافة الى الاشياء الصادرة عنه والآخر بعدم صدوره عن آخر . فاذًا على هذا يُعرَف الآب ايضاً بالابوة والنفخ المشترك بالنظر الى الاقنومين الصادرين عنه واما من حيث هو مبدأٌ لا من مبدإٍ فيُعرَف بعدم صدورهِ عن آخر وهذا يرجع الى خاصة عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود

اذًا اجيب على الاوّل بان بعضاً قالوا بان عدم الولادة المدلول عليه بلفظ غير المولود ليس يقال بطريقة السلب فقط بل اما يفيد الامرين معاً اي كون الآب غير صادر عن شيء وكونه مبدأً لغيرهِ او يفيد السلطة العامة او التمام الينبوعي ايضاً الا ان هذا غير صحيح في ما يظهر للزوم ان اللاولادة ليست خاصةً مغايرةً للابوة والنفخ بل متضمنة اياها تضمنَ العام للخاص لان الينبوعية والسلطة لا تدلان في الله على

شيء الاعلى مبدإ الاصل ولذا يجب ان يقال انّ غير المولود يفيد نفي التوليد بالمعنى الانفعالي كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٧ فانه قال ان قوة قولنا غير مولود كقوة قولنا لا ابن . وليس يلزم عن ذلك ان غير المولود لا يجب ان يُجعَل سمةً خاصةً للآب لان الاوائل والبسائط انما تعرَف بالسلوب كقولنا ان النقطة هي ما لا جزء له

وعلى الثاني بان غير المولود قد يؤخذ بالمعنى السلبي فقط وبهذا المعنى قال ايرونيموس في كتاب الحدود ان الروح القدس غير مولود اي لا مولود وقد يقال بالمعنى العدمي على نحوٍ ما دون ان يتضمن نقصاً ما لان العدم يقال على انحاء متكثرة فيقال عدمٌ متى لم يكن شيءٌ حاصلاً على ما من شأنه ان يكون لغيره ولو ان هذا الشيء ليس من شأنه ان يكون ذلك له كما اذا قيل للحجر شيءٌ مائت لخلوه عن الحيوة التي من شأن بعض الاشياء ان تكون حاصلة عليها . ويقال ايضاً عدمٌ متى لم يكن شيءٌ حاصلاً على ما من شأن بعض جنسه ان يكون له كما اذا قيل للخلد اعمى . ويقال ايضاً عدمٌ متى لم يكن الشيء حاصلاً على ما من شأنه ان يكون له وبهذا المعنى يكون العدم متضمناً نقصاً . ولكن غير المولود ليس يقال بهذا المعنى العدمي على الآب بل انما يقال عليه بالمعنى الثاني اي من حيث ان شخصاً ما من اشخاص الطبيعة الالهية ليس مولوداً مع ان شخصاً منها مولودٌ الا انه بهذا المعنى يجوز ان يقال للروح القدس ايضاً غير مولود فاذاً لا بدّ لتخصيصه بالآب وحدهُ ان يُعقَل باسم غير المولود ايضاً انه يصدق على اقنوم الهي هو مبدأٌ اقنوم آخر بحيث يُتعقّل على هذا انه يفيد نفياً في جنس المبدإ المعقول بالمعنى الاقنومي في الله اوانه ليس صادراً عن آخر بوجهٍ من الوجوه لا انه ليس صادراً عن آخر بالتوليد فقط لانه بهذا المعنى لا يصدق على الروح القدس انه غير مولود لصدوره عن غيره بالانبثاق كاقنومٍ قائم بنفسه ولا على الذات الالهية ايضاً لجواز ان يقال عليها انها في الابن او الروح القدس صادرةٌ عن آخر

اي عن الآب

وعلى الثالث بان غير المولود قد يُراد به على ما في الدمشقي غير المخلوق وعلى هذا يُقال بحسب الجوهر لانه بهذا ينفصل الجوهر المخلوق عن الجوهر الغير المخلوق وقد يُراد به ما ليس مولودًا وعلى هذا يقال بالاضافة على النحو الذي به يُرجَع النفي الى جنس الاثبات كما يُرجَع اللاانسان الى جنس الجوهر واللا ابيض الى جنس الكيفية فاذًا لما كان المولود في الله يفيد اضافة كان غير المولود ايضاً راجعاً الى الاضافة وهكذا ليس يلزم ان الآب الغير المولود يمتاز عن الابن المولود بحسب الجوهر بل بحسب الاضافة فقط اي من حيث ان اضافة الابن تُنفَى عن الآب

وعلى الرابع بانه كما انه في كل جنس يجب اثبات اوّلٍ واحدٍ كذلك في الطبيعة الالهية يجب اثبات مبدإٍ واحدٍ غير صادر عن آخر وهو الذي نقول له غير مولود فاذًا اثبات غير مولودَين اثباتٌ لالهين وطبيعتين الهيتين ولذا قال ايلاريوس في كتاب المجامع «لما كان الهٌ واحدٌ فقط امتنع ان يكون ثمَّ غير مولودَين» وذلك خصوصاً لانه لو كان ثمَّ غير مولودَين لما كان احدهما صادرًا عن الآخر فلم يتمايزا بالتقابل الاضافي وهكذا يلزم ان يتمايزا باختلاف الطبيعة

وعلى الخامس بان الدلالة على خاصة الآب من جهة عدم صدوره عن آخرٍ بنفي ولادة الابن احرى منها بنفي انبثاق الروح القدس اولاً لان انبثاق الروح القدس ليس له اسمٌ خاص كما مرَّ في مب ٢٧ ف٤ وثانياً لانه يفترض بترتيب الطبيعة ايضاً ولادة الابن فاذًا متى ارتفع عن الآب كونه مولودًا مع كونه مبدأً الولادة يلزم بالتبعية انه غير صادر بصدور الروح القدس لان الروح القدس ليس مبدأً الولادة بل صادرًا عن المولود

المبحث الرابع والثلاثون

في اقنوم الابن — وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك ينبغي النظر في اقنوم الابن و ينسب للابن ثلاثة اسماء الابن والكلمة والصورة ·وحقيقة الابن ينظر فيها من جهة حقيقة الآب .فاذًا يبقى النظر في الكلمة والصورة اما الكلمة فالبحث فيها يدور على ثلاث مسائل — ١ هل تقال الكلمة في الله باعتبار الذات او باعتبار الاقنوم — ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للابن — ٣ هل تفيد نسبة الى المخلوقات

الفصلُ الاوّلُ

هل الكلمة في الله اسمٌ اقنوميٌ

يُتخطى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان الكلمة في الله ليست اسماً اقنومياً لان الاسماء الاقنومية تقال في الله حقيقةً كالآب والابن . والكلمةُ تقال فيه مجازاً كما قال اوريجانوس في كلامه على قول يوحنا في البدء كان الكلمة . فاذًا الكلمة ليست في الله اسماً اقنومياً

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١٠ «الكلمة معرفةٌ مع محبةٍ » وقال انسلموس في كتاب المناجاة ب ٦٠ «ليس القول عند الروح القدس الاعظم الا النظر بالتفكر» والمعرفة والتفكر والنظر تقال في الله باعتبار الذات فاذًا الكلمة لا تقال في الله باعتبار الاقنوم

٣ وايضاً من حقيقة الكلمة ان تقال وقد قال انسلموس في المحل المذكور كما ان الآب عاقلٌ والابن عاقلٌ والروح القدس عاقلٌ كذلك الآب قائلٌ والابن قائلٌ والروح القدس قائلٌ وكذا كل منهم مقولٌ . فاذًا اسم الكلمة يقال في الله باعتبار الذات لا باعتبار الاقنوم

٤ وايضاً ليس اقنوم الهي مصنوعاً . وكلمة الله شيء مصنوعٌ فقد قيل في مز ١٤٨: ٨

«النار والبَرَدُ والثلج والجليد الرياح العاصفة الصانعة كلمتهُ» . فاذاً ليست الكلمة في الله اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ب ١١ «كما ان الابن يضاف الى الآب كذلك الكلمة ايضاً تضاف الى ما هي كلمته» والابن اسم اقنومي لكونه يقال بالاضافة . فاذاً كذلك الكلمة

والجواب ان يقال ان اسم الكلمة في الله اذا أُخذ حقيقةً فهو اسم اقنوميٌّ وليس ذاتياً بوجهٍ من الوجوه ولبيان ذلك فليُعلم ان الكلمة تقال فينا حقيقةً على ثلاثة انحاء وتقال على نحوٍ رابع مجازاً وعلى الاظهر والاغلب يقال عندنا كلمةٌ لما يخرج باللفظ وهو يصدر من الداخل بالنظر الى الامرين الموجودين في الكلمة الخارجة وهما اللفظ نفسه ومعناه فان اللفظ يدل على صورة العقل كما قال الفيلسوف في كتاب العبارة ١ وايضاً فاللفظ يصدر عن المعنى او التصور كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب النفس ٢ م ٩٠ واما اللفظ الذي لا يدل على معنًى فلا يجوز ان يسمى كلمةً . فاذاً انما يقال للفظ الخارج كلمة من طريق دلالته على صورة العقل الداخلة . فاذاً على هذا يقال كلمة اولاً وبالاصالة لصورة العقل الداخلة ثمَّ للفظ الدال على الصورة الداخلة ثمَّ لتصوُّر اللفظ وهذه الانحاء الثلاثة للكلمة قد اثبتها الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ب ١٧ فقد قال على المعنى الاوَّل انه يقال كلمة «لحركة العقل الطبيعية التي بحسبها يتحرك ويعقل ويفتكر وهي له كالنور والضياء» وقال ايضاً على المعنى الثالث «الكلمة هي ما ليس يُنطق به لفظاً بل يُلفظ في القلب» وقال ايضاً على المعنى الثاني «الكلمة هي ملاك الفهم اي رسوله» ويقال كلمةٌ مجازاً على النحو الرابع لِما يُدَل عليه او يُفعَل بالكلمة كقولنا هذه هي الكلمة التي قلتها لك او التي أمرها الملك مشاراً بذلك الى فعلٍ مدلول عليه بكلمة المخبر على وجه البساطة او الآمر ايضاً . ويقال كلمةٌ في الله حقيقةً لما يدل على تصور العقل . ومن ثمَّ قال

اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٠ « كل من يقدر ان يعقل الكلمة لاقبل ان تَقرَع فقط بل قبل ان تتموج بالفكر صُوَر قرعها ايضاً فهو يقدر ان يرى شبهاً ما لتلك الكلمة المعنيَّة بقوله في البدء كان الكلمة » على ان من حقيقة صورة العقل أن تكون صادرة عن آخر اي عن معرفة المتصور . فاذًا الكلمة من حيث تقال حقيقةً في الله تدل على شيء صادر عن آخر وهذا يرجع الى حقيقة الاسماء الاقنومية في الله لان الاقانيم الالهيَّة تتمايز بالاصل على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ . فاذًا يجب ان يكون لفظ الكلمة بحسب اخذه حقيقةً في الله مأخوذًا لا باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم فقط

اذًا اجيب على الاول بان الاريوسيين الذين منبع ضلالهم اوريجانوس ذهبوا الى ان الابن مغايرٌ للآب في الجوهر ولما كان الابن يقال له كلمةٌ تمحَّلوا تقرير ان ذلك ليس يقال حقيقةً لئلا يُلجأوا بحكم حقيقة الكلمة الصادرة الى الاقرار بان ابن الله ليس خارجاً عن جوهر الآب لان الكلمة تصدر عن القائل صدوراً داخلياً بحيث تبقى مستقرة فيه . على انه اذا أُثبت لله كلمة مقولة مجازاً فلا بدَّ ان يُثبَت له كلمة مقولة حقيقةً اذ لا يجوز ان يقال لشيءٍ كلمةٌ مجازاً الا باعتبار الايضاح اي اما لكونه يُوضِح كالكلمة او لكونه موضَحاً بكلمةٍ فان كان موضَحاً بكلمةٍ فلا بدَّ من اثبات كلمة يُوضَح بها وان كان يقال له كلمةٌ لايضاحهِ في الخارج مايُوضَح في الخارج فالكلمات لا تقال الا من حيث تدل على صورة العقل الداخلة التي يوضحها مُوضِحٌ بالعلائم الخارجة ايضاً . فاذًا وان قيلت الكلمة احياناً مجازاً في الله لا بد مع ذلك من اثبات كلمةٍ حقيقيةٍ تقال باعتبار الاقنوم

وعلى الثاني بانه ليس شيءٌ مما يرجع الى العقل يقال باعتبار الاقنوم في الله الا الكلمة فقط اذ ليس مايدل على شيء صادر عن آخر الا الكلمة وحدها لان ما يصوغه العقل في تصوره هو الكلمة . والعقل باعتبار وجوده بالفعل بالصورة العقلية يُلاحَظ

على الاطلاق وكذا التعقل الذي نسبته الى العقل بالفعل نسبة الوجود الى الموجود بالفعل لان التعقل لا يدل على فعل خارج عن العاقل بل مستقرٌ فيه . فاذًا متى قيل ان الكلمة معرفةٌ فليس المراد بالمعرفة فعل العقل العارف او ملكةٌ له بل ما يتصوره العقل بالمعرفة ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ ان الكلمة هي الحكمة المولودة وليس معنى ذلك الا انها تصور الحكيم الذي يجوز ان يقال له ايضاً معرفةٌ مولودةٌ وعلى هذا النحو يجوز ان يُتعقَّل كون القول عند الله هو النظر بالتفكر من حيث ان كلمة الله انما تُتصوَّر بنظر التفكر الالهي الا ان اسم التفكر مع ذلك ليس يلائم كلمة الله حقيقةً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٦ «ان كلمة الله ليس يقال لها تفكرٌ دفعاً لتوهم ان في الله شيئاً متغيراً يقبل الآن صورةً بحيث يكون كلمة ثم يمكن ان يفقدها فيكون متغيراً دون صورةٍ على نحوٍ ما» لان التفكر حقيقةً انما يقوم في البحث عن الحقيقة الذي ليس له محل في الله ومتى كان العقل متوصلاً الى صورة الحقيقة فليس يفتكر بل يرى الحقيقة بكمالها ولذا فان اطلاق انسلموس التفكر على الروُية في المحل المذكور في الاعتراض مجازٌ

وعلى الثالث بانه كما ان الكلمة في الحقيقة تقال في الله باعتبار الاقنوم لا باعتبار الذات كذلك القول ايضاً . فاذًا كما ان الكلمة ليست عامةً للآب والابن والروح القدس كذلك غير صحيح أَنَّ الآب والابن والروح القدس قائلٌ واحد ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١ «ليس المراد ان كلاً قائلٌ بتلك الكلمة المساوية في الازلية بل مع الكلمة التي ليس احدٌ قائلاً بدونها» وأَما أَنْ يُقال فيلائم كلاً من الاقانيم اذ ليس يقال الكلمة فقط بل الشيء الذي يُتعقَّل او يُدَل عليه بالكلمة ايضاً . فاذًا أَنْ يقال انما يلائم اقنوماً واحدًا فقط في الله على النحو الذي به تقال الكلمة واما على النحو الذي به يقال الشيء المتعقَّل في الكلمة فيلائم كلاً من الاقانيم لان الآب بتعقله ذاته والابن والروح القدس وسائر ما يندرج في علمه يتصور الكلمة

بحيث ان الثالوث كله يقال بالكلمة وكذا كل خليقة ايضاً كما ان عقل الانسان يقول بالكلمة ما يتصوره بتعقله الحجر . واما انسلموس فقد تجوَّز في اطلاقه القول على التعقل فان بينهما فرقاً لان التعقل انما يفيد نسبة المتعقِل الى الشيء المتعقَّل التي لا تفيد شيئاً من حقيقة الاصل بل حصول عقلنا على صورةٍ ما من حيث ان عقلنا انما يحصل بالفعل بصورة الشيء المتعقَّل واما في الله فانها تفيد اتحاداً بالهوهو من كل وجهٍ لان العقل والمعقول في الله واحدٌ بعينه من كل وجهٍ كما مرَّ بيانه في مب ١٤ ف ٤ و ٥ واما القول فانه يفيد بالاصالة نسبة الى الكلمة المتصوَّرة اذ ليس هو الا التلفظ بالكلمة لكنه بواسطة الكلمة يفيد نسبة الى الشيء المعقول الذي يتبيَّن للعاقل في الكلمة الملفوظة وعلى هذا فالاقنوم الذي يلفظ الكلمة هو وحده قائل في الله مع ان كلاً من الاقانيم عاقلٌ ومعقول وبالنتيجة مقولٌ بالكلمة

وعلى الرابع بان الكلمة ماخوذة هناك بالمعنى المجازي بحسبما يقال لمدلول الكلمة او لمفعولها كلمةٌ فانه انما يقال ان المخلوقات تصنع كلمة الله من حيث انها تُنفِذ مفعولاً ما موجَّهةً اليه من الكلمة المتصوَّرة التي للحكمة الالهية كما يقال لواحد انه يصنع كلمة الملك عند ما يصنع عملاً يُساق اليه من كلمة الملك

الفصلُ الثاني

هل الكلمة اسمٌ خاصٌ للابن

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الكلمة ليست اسماً خاصاً للابن لان الابن اقنومٌ قائمٌ بنفسه في الله . والكلمة لا تدل على شيءٍ قائم بنفسه كما هو واضحٌ فينا . فاذاً يمتنع ان تكون الكلمة اسماً خاصاً لاقنوم الابن

٢ وايضاً ان الكلمة تصدر عن القائل بلفظٍ ما فلو كان الابن كلمةً حقيقةً لما صدر عن الآب الاَّ بطريق اللفظ وهذه هي بدعة والنتينوس كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع

٣ وايضاً كل اسم خاص لاقنوم ما فانه يدل على خاصة ما له فلو كانت الكلمة اسماً خاصاً للابن لدلّت على خاصة ما له وهكذا يكون في الله خواص اكثر مما ذُكر آنفاً

٤ وايضاً كل من يتعقل فانه بتعقله يتصور كلمةً . والابن يتعقل . فاذاً له كلمةٌ وهكذا لا تكون الكلمة خاصةً بالآب

٥ وايضاً قيل في عبر ١ : ٣ في حق الابن « ضابط الجميع بكلمة قوته » وقد فهم باسيليوس من ذلك في ردّهِ على انوميوس ك ٥ ب ١١ ان الروح القدس هو كلمة الابن . فاذاً ليست الكلمة خاصةً بالابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١١ « يراد بالكلمة الابن وحده »

والجواب ان يقال ان الكلمة المقولة حقيقةً في الله تؤخذ باعتبار الاقنوم وهي اسم خاصٌ لاقنوم الابن لانها تدل على صدورٍ ما للعقل . والاقنوم الذي يصدر في الله بحسب صدور العقل يقال له ابنٌ وهذا النوع من الصدور يقال له توليد كما مرّ تحقيقه في مب ٢٧ ف ٢ . فاذاً ينتج ان الابن وحده يقال له كلمة حقيقةً في الله

اذاً اجيب على الاول بان الوجود والتعقل ليسا فينا واحداً بعينه . فاذاً ما كان فينا ذا وجودٍ معقولٍ فليس يرجع الى طبيعتنا واما وجود الله فهو عين تعقله . فاذاً ليست كلمة الله عرضاً ما فيه او اثراً ما له بل ترجع الى طبيعته ولذا يجب ان تكون شيئاً قائماً بنفسه لان كل ما في طبيعة الله فهو قائمٌ بنفسه ولذا قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ ان « كلمة الله جوهرية وموجودةٌ في اقنومٍ واما سائر الكلمات اي كلماتنا فهي قوى الطبيعة »

وعلى الثاني بان والتينوس لم يُبدَّع لانه قال ان الابن مولودٌ باللفظ كما شنَّع الاريوسيون على ما رواه ايلاريوس في كتاب الثالوث ٦ بل لما اثبته من اختلاف

طريقة اللفظ كما يتضح من اوغسطينوس في كتاب البدع في الموضع المذكور

وعلى الثالث بان اسم الكلمة يفيد نفس الخاصة التي يفيدها اسم الابن ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ «يقال كلمةٌ على حدّ ما يقال ابن» لان ولادة الابن التي هي خاصته الاقنومية يعبَّر عنها باسماء مختلفة تطلق على الابن لبيان اختلاف كمالاته فيقال له ابن لبيان مساواته للآب في الطبيعة وضياء لبيان مساواته له في الازلية وصورةٌ لبيان تمام شبهه به وكلمةٌ لبيان كونه مولوداً بطريقة غير مادية ولم يتأتَّ لنا وجود اسمٍ واحدٍ يدل على كل ذلك

وعلى الرابع بان التعقل يلائم الابن كما يلائمه الالوهية لان التعقل يقال في الله باعتبار الذات كما مرَّ في مب ١٤ ف ٢ و ٤ والابن الهٌ مولود لا الهٌ مولِدٌ فهو اذن متعقّلٌ لا كمُصدرٍ كلمةً بل ككلمة صادرة اي من حيث ان الكلمة الصادرة ليست في الله مغايرة حقيقةً للعقل الالهي بل انما تمتاز عن مبدإ الكلمة بالاضافة فقط

وعلى الخامس بان الكلمة في قوله عن الابن «ضابط الجميع بكلمة قوته» مطلقة مجازاً على مفعول الكلمة ومن ثمَّ قال الشارح هناك ان المراد بالكلمة الامر اي من حيث ان حفظ الاشياء في الوجود انما هو من آثار قدرة الكلمة كما ان من آثار قدرتها ايضاً اخراج الاشياء الى الوجود واما تفسير باسيليوس للكلمة بالروح القدس فكلام على طريقة المجاز من حيث انه كما ان كل ما يوضح شيئاً يقال له كلمته كذلك يقال للروح القدس كلمة الابن لانه يوضح الابن

الفصل الثالث

هل يفيد اسم الكلمة نسبة الى الخليقة

يُتخطّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اسم الكلمة ليس يفيد نسبة الى الخليقة لان كل اسم يدلّ على معلولٍ في الخليقة يقال في الله باعتبار الذات. والكلمة لا تقال باعتبار الذات بل باعتبار الاقنوم كما مرَّ في الفصل الاوّل. فهي اذاً لا تفيد

نسبةً الى الخليقة

٢ وايضاً ما يفيد نسبةً الى المخلوقات فانه يقال على الله من الزمان كالرب والخالق . والكلمة تقال عليه من الازل . فاذاً لا تفيد نسبةً الى الخليقة

٣ وايضاً ان الكلمة تفيد نسبةً الى ما تصدر عنه فلو افادت نسبةً الى الخليقة للزم كونها صادرةً عن الخليقة

٤ وايضاً ان الصُوَر تتكثر بحسب النسب المختلفة الى المخلوقات فلو كانت الكلمة تفيد نسبةً الى المخلوقات للزم ان ليس في الله كلمة واحدة فقط بل كلمات كثيرة

٥ وايضاً لو كانت الكلمة تفيد نسبةً الى الخليقة لما كان ذلك الامن حيث ان المخلوقات تُعرَف من الله . والله ليس يعرف الموجودات فقط بل اللا موجودات ايضاً . فاذاً يلزم على ذلك ان يكون في الكلمة نسبةٌ الى اللا موجودات وهذا باطلٌ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ ان « اسم الكلمة لا يدل على نسبة الى الآب فقط بل الى تلك الاشياء المصنوعة بالكلمة بالقوة الفاعلية ايضاً »

والجواب ان يقال ان الكلمة تفيد نسبة الى الخليقة لان الله بمعرفته نفسه يعرف كل خليقة فاذاً الكلمة المتصوَّرة في الذهن ممثِّلة لكل ما يُعقَل بالفعل ومن ثمَّ كان فينا كلمات مختلفة باختلاف ما نعقله واما الله فلمَّا كان يعقل بفعل واحد نفسه وجميع الاشياء كانت كلمته الواحدة موضحةً لا للآب فقط بل للمخلوقات ايضاً وكما ان علم الله مدركٌ فقط لله واما للمخلوقات فمدركٌ وفاعلٌ كذلك كلمة الله موضحةٌ فقط لما في الله الآب واما للمخلوقات فموضحةٌ وفاعلة ايضاً وعلى ذلك قوله في مز ٣٢ : ٩ « قال فكان » لان الكلمة تفيد حقيقة العلة الفاعلة لما يفعله الله

اذاً اجيب على الاوَّل بان الطبيعة ايضاً داخلة في اسم الاقنوم تبعاً لان الاقنوم

جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعةٍ ناطقةٍ فاذاً اسم الاقنوم الالهي باعتبار الاضافة الاقنومية لا يفيد نسبةً الى الخليقة بل انما يفيدهـا الاسم الراجع الى الطبيعة . الا انه من حيث تدخل الذات في دلالته فلا مانع ان يكون فيه نسبةٌ الى الخليقة لانه كما يختص بالابن ان يكون ابناً كذلك يختص به ان يكون الهاً مولوداً وخالقاً مولوداً وعلى هذا النحو يكون اسم الكلمة مفيداً اضافة الى الخليقة

وعلى الثاني بانه لما كانت الاضافات تلحق الافعال كان من الاسماء ما يفيد اضافةً في الله الى الخليقة لاحقةً لفعله المتعدي الى مفعولٍ خارج كالخلق والتدبير وهذه تقال على الله من الزمان . ومن الاضافات ما يلحق الفعل الذي لا يتعدى الى مفعولٍ خارج بل يستقر في نفس الفاعل كالعلم والارادة وهذه لا تقال على الله من الزمان ومن هذا القبيل ما يفيده اسم الكلمة من الاضافة الى الخليقة . وليس بصحيح ان جميع الاسماء المفهمة اضافة في الله الى المخلوقات تقال من الزمان بل انما يقال منها كذلك ما يفهم اضافةً لاحقة لفعل الله المتعدي الى مفعولٍ خارج

وعلى الثالث بان المخلوقات لا تُعرَف من الله بعلمٍ مستفادٍ من المخلوقات بل بذاته فاذاً ليس يلزم كون الكلمة صادرةً عن المخلوقات وان كانت موضحةً لها

وعلى الرابع بان اسم الصورة موضوع بالاصالة للدلالة على نسبة الى الخليقة ولذا يقال في الله بصيغة الجمع وليس باقنوميٍ واما اسم الكلمة فموضوعٌ بالاصالة للدلالة على اضافة الى القائل ثمَّ الى المخلوقات من حيث ان الله بتعقله ذاته يعقل كل خليقةٍ ولهذا ليس في الله الا كلمة واحدة ومقولةٌ باعتبار الاقنوم

وعلى الخامس بانه كما ان علم الله يتعلق باللاموجودات كذلك كلمة الله ايضاً اذ ليس في كلمة الله شيءٌ اقل مما في علمه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٤ الا ان الكلمة تتعلق بالموجودات كموضحة وفاعلة لها و باللاموجودات كموضحة ومبيِّنة لها

المبحثُ الخامسُ والثلاثونَ

في الصورة — وفيه فصلان

ثم يُبحث في الصورة والبحث في ذلك يدور على مسئلتين — ١ هل تقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم — ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للابن

الفصلُ الاوّلُ

هل تقال الصورة في الله باعتبار الاقنوم

يُتخطّى الى الاوّل بان يقال : يظهر ان الصورة ليست تقال في الله باعتبار الاقنوم فقد قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١ « ان الاهية الثالوث المقدس وصورته التي عليها فُطِرَ الانسان واحدةٌ » فاذًا الصورة تقال باعتبار الذات لا باعتبار الاقنوم

٢ وايضاً قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الصورة شبحٌ مطابقٌ لما هي صورته » والشبح او الهيئة يقال في الله باعتبار الذات فكذا الصورة

٣ وايضاً ان imago (في اللاتينية اي الصورة) تقال من imitare (اي ماثل او اقتدى) الذي يفيد متقدماً ومتأخراً . والاقانيم الالهية ليس فيها شيءٌ متقدمٌ ومتأخرٌ . فاذًا يمتنع ان تكون الصورة اسماً اقنومياً في الله

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ « ايُّ شيءٍ اشدُّ استحالة من قول الصورة بالقياس الى نفسها » فالصورة اذًا في الله تقال بالاضافة وهكذا هي اسمٌ اقنوميٌ

والجواب ان يقال ان من حقيقة الصورة المشابهة الا انه ليست كل مشابهة تكفي لحقيقة الصورة بل المشابهة التي في نوع الشيء او على الاقل في علامةٍ ما للنوع واخص علامة للنوع في الجسمانيات هو الشكل في ما يظهر فاننا نرى ان للحيوانات

المختلفة في النوع اشكالاً مختلفة لا الواناً مختلفة وعليه فاذا رُسم في حائطٍ لون شيء ما فلا يقال له صورةٌ مالم يُرسَم الشكل ولكنه ليس يكفي ولا مشابهة النوع او الشكل ايضاً بل لا بد لحقيقة الصورة من الاصل لان البيضة الواحدة ليست صورةً للأُخرى لعدم صدورها عنها كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٧٤ . فاذاً لا بد لكون شيء صورة حقيقية ان يكون صادراً عن آخر مشابهاً له في النوع او في علامة النوع على الاقل . وما يفيد في الله صدوراً او اصلاً فهو اقنومي . فاذاً الصورة اسمٌ اقنوميٌّ

اذاً اجيب على الاول بان الصورة تقال حقيقةً لما يصدر على شبه غيره . وما يصدر شيءٌ على شبهه يقال له مثالٌ حقيقةً وصورةٌ مجازاً وعلى هذا النحو قد استعمل اوغسطينوس اسم الصورة بقوله «ان الاهيّة الثالوث المقدس هي الصورة التي عليها فُطِر الانسان»

وعلى الثاني بان الشبح بحسبما اخذه ايلاريوس في حد الصورة يفيد الهيئة الحاصلة في شيءٍ عن آخر لانه يقال لصورة الشيء انها شبحه كما ان ما يشبه شيئاً يقال له هيئته من حيث هو حاصل على هيئةٍ تشبهه

وعلى الثالث بان الاقتداء والمماثلة في الاقانيم الالهية لا يدل على التأخر بل على التشبه فقط

الفصلُ الثاني
هل الصورة اسمٌ خاصٌ للابن

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الصورة ليست اسماً خاصاً للابن لان الروح القدس هو صورة الابن كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ فاذاً ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

٢ وايضاً من حقيقة الصورة المشابهة مع الصدور كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣

مب ٧٤ وهذا ملائمٌ للروح القدس لانه يصدر عن آخر بطريقة المشابهة . فاذًا الروح القدس صورة وهكذا ليست الصورة خاصةً بالابن

٣وايضاً ان الانسان يقال له صورة الله كقوله في ١ كور١١ : ٧ « الرجل لا ينبغي له ان يغطي راسه اذ هو صورة الله ومجده » . فاذًا ليست الصورة اسماً خاصاً للابن

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١١ « الابن وحده هو صورة الآب »

والجواب ان يقال ان ايمة اليونان يقولون بالاجماع ان الروح القدس هو صورة الآب والابن واما ايمة اللاتين فانما يطلقون اسم الصورة على الابن وحده اذ لم يرد في كتاب مثبَتٍ الا مطلقاً على الابن فقد قيل في كولوا: ١٥ « الذي هو صورة الله الغير المنظور وبكر كل خلق » وفي عبر١: ٣ « وهو ضياء مجده وصورة جوهره » وقد علَّل ذلك بعضٌ بان الابن مشاركٌ للآب لا في الطبيعة فقط بل في سمة المبدإِ ايضاً بخلاف الروح القدس فانه لا يشارك الابن ولا الآب في سمةٍ ما الا ان هذا غير كافٍ في ما يظهر لانه كما ان الاضافات في الله لا يُعتبر بحسبها لا المساواة ولا اللا مساواة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٦ كذلك لا تعتبر بحسبها المشابهة المقتضاة لحقيقة الصورة . ولذا قال آخرون بان الروح القدس لا يصح ان يقال له صورة الابن لان الصورة ليس لها صورةٌ ولا صورة الآب ايضاً لان الصورة تضاف بلا توسط الى ما هي صورته والروح القدس يضاف الى الآب بواسطة الابن ولا صورة الآب والابن ايضاً والاَّ لزم وجود صورة واحدة لاثنين وهو محال فاذًا ينتج ان الروح القدس ليس صورةً بوجهٍ من الوجوه . وليس هذا ايضاً بشيءٍ لان الآب والابن مبدأٌ واحد للروح القدس كما سياتي قريباً في مب ٣٦ ف ٤ فلا مانع ان يكون لهما من حيث هما واحدٌ صورةٌ واحدةٌ فان الانسان ايضاً صورة واحدة للثالوث كله . ولذا ينبغي ان يقال كما ان الروح القدس وان اتخذ بصدوره طبيعة الآب

كالابن لا يقـال له مولودٌ كذلك لا يقال له صورةٌ وان اتخذ شبه الآب لان الابن يصدر كالكلمة التي من حقيقتها المشابهة الصورية لما تصدر عنه بخلاف المحبة فان ذلك ليس من حقيقتها وان كان ذلك يلائم المحبة التي هي الروح القدس من حيث هي محبة الهية

اذًا اجيب على الاول بان الدمشقي وسائر ايمة اليونان يطلقون جميعًا اسم الصورة على المشابهة التامة

وعلى الثاني بان الروح القدس وان كان مشابهًا للآب والابن لا يلزم مع ذلك ان يكون صورة لما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثالث بان صورة شيءٍ توجد في شيءٍ على نحوين احدهما في ما يشـاركه في الطبيعة النوعية كوجود صورة الملك في ابنه والآخر في ما يغايره في الطبيعة كوجود صورة الملك في الدينار فالابن هو صورة الآب على النحو الاوَّل والانسان هو صورة الله على النحو الثاني ومن ثمَّ فايذانًا بنقص الصورة في الانسان لا يقال انه صورة الله فقط بل انه على صورة الله ايضًا مما يدل على حركة مائلٍ الى الكمال واما ابن الله فلا يجوز ان يقال انه على صورة الآب لانه صورة الآب الكاملة

المبحثُ السادسُ والثلاثونَ

في اقنوم الروح القدس — وفيه اربعة فصول

بعد النظر المتقدم ينبغي النظر في ما يتعلق باقنوم الروح القدس لانهُ ليس يقال لهُ الروح القدس فقط بل محبة الله وموهبتهُ ايضًا . فالبحث في الروح القدس يدور على اربع مسائل — ١ هل الروح القدس اسمٌ خاصٌ لاقنوم الهي — ٢ هل ذلك الاقنوم الالهي الذي يقال له الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن — ٣ هل هو صادرٌ عن الآب بالابن — ٤ هل الآب

والابن مبدأ واحد للروح القدس

الفصلُ الاوَّلُ

هل الروح القدس اسم خاص لاقنوم الهيّ

يُتخطَّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان الروح القدس ليس اسماً خاصاً لاقنوم الهيّ اذ ليس اسم عام للاقانيم الثلاثة خاصاً لاقنوم ما. والروح القدس اسم عام للاقانيم الثلاثة فقد اوضح ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨ انه قد يراد بروح الله الآب كقوله في اش ٦١: ١ «روح الرب عليَّ» وقد يراد به الابن كقول الابن في متى ١٢: ٢٨ «بروح الله اخرج الشياطين» مبيناً بذلك انه يخرج الشياطين بسلطان طبعه وقد يراد به الروح القدس كقوله في يوئيل ٢: ٢٨ «افيض روحي على كل بشر». فاذاً ليس الروح القدس اسماً خاصاً لاقنوم الهيّ

٢ وايضا ان اسماء الاقانيم الالهية تقال بالقياس الى شيءٍ كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث. والروح القدس ليس يقال بالقياس الى شيءٍ. فاذاً ليس اسماً خاصاً لاقنوم الهيّ

٣ وايضا لكون الابن اسم اقنوم الهيّ ليس يجوز ان يقال ابن هذا او ذاك ولكنه يقال روح هذا الانسان او ذاك فقد قيل في عد ١١: ١٦ و١٧ «قال الرب لموسى «آخذ من روحك وأُحِلُّهُ عليهم» وفي ٤ ملوك ٢: ١٥ «حلّت روح ايليا على اليشاع» فاذاً ليس الروح القدس اسما خاصاً لاقنوم الهيّ في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قوله في ١ يو ٥: ٧ «الشهود في السماء ثلاثة الآب والكلمة والروح القدس» واذا سئل ما هذه الثلاثة قلنا هي الاقانيم الثلاثة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٤ فاذاً الروح القدس اسم اقنوم الهيّ

والجواب ان يقال لما كان في الله صدوران لم يكن لاحدهما الحاصل بطريق المحبة اسم خاص على ما مرَّ في مب ٢٧ ف ٤. فاذاً كذلك الاضافتان الحاصلتان بحسب

هذا الصدور ليس لهما اسمان خاصان كما مرَّ ايضاً في مب ٢٨ ف ٤ ولذلك لم يكن للاقنوم الصادر بهذه الطريقة اسمٌ خاصٌ الا انه كما اصطلح المتكلمون على بعض اسماء للدلالة على الاضافتين المذكورتين لاننا نسميهما باسم الصدور والنفخ اللذين هما باعتبار معناهما الخاص ادلُّ على الفعل الوسمي منهما على الاضافة في ما يظهر كذلك اصطُلِحَ في الكتاب على اسم الروح القدس للدلالة على الاقنوم الالهي الذي يصدر بطريق المحبة ووجه المناسبة في ذلك يمكن اخذه من امرين اولاً من عموم لفظ الروح القدس فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٥ ب ١٧ وك ٥ ب ١١ «لان الروح القدس عامٌ للاثنين فهو يسمَّى بالخصوص بما يسمَّيان به بالعموم لان الآب روحٌ والابن روحٌ والآب قُدُسٌ والابن قدُسٌ» وثانياً من معناه الخاص لان الروح يدل في الجسمانيات في ما يظهر على دفعٍ وتحريك فاننا نسمي النَفَس والريح روحاً ومن شأن المحبة الخاص ان تحرك وتدفع ارادة المحب الى المحبوب . والقداسة يوصف بها تلك الاشياء التي تتجه الى الله . ولما كان اقنومٌ الهيٌ يصدر بطريق المحبة التي بها يُحَبُّ الله كان من المناسب ان يسمَّى الروح القدس

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الروح القدس اذا اعتُبِرَ بقوة كلمتين فهو عامٌ للثالوث كله لان الروح يدل على تجرد الجوهر الالهي عن المادة اذ الروح الجسميّ لا يدركه البصر وفيه قليلٌ من المادة ولذلك فاننا نطلق هذا الاسم على جميع الجواهر المجرَّدة عن المادة والغير المرئية واما القدس فانه يدل على تمحُّض الخيرية الالهية . واما اذا اعتُبِرَ لفظ الروح القدس بقوة كلمة واحدةٍ فهو مخصوص في اصطلاح الكنيسة بالدلالة على واحدٍ من الاقانيم الثلاثة وهو الذي يصدر بطريق المحبة لما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان اسم الروح القدس وان كان لا يقال بالاضافة الا انه ماخوذٌ بمعنى الاسم المضاف من حيث قد اصطُلِحَ عليه للدلالة على اقنوم يمتاز عن سواه

بالاضافة فقط ومع ذلك فقد يجوز ان يُعقَل فيه اضافةٌ اذا تُعقِّلَ الروح بمعنى المنفوخ
وعلى الثالث بان اسم الابن انما يُتعقَّل فيه اضافة من هو صادرٌ عن مبدإٍ الى مبدإٍ
فقط واما اسم الآب فيُتعقَّل فيه اضافة المبدإ وكذا اسم الروح من حيث يفيد الدلالة
على قوةٍ ما محرِّكة . على انه ليس يلائم خليقة ان تكون مبدأً لاقنومٍ الهي بل بالعكس
ولذا يجوز ان يُقال ابونا وروحنا ولا يجوز ان يقال ابننا

الفصلُ الثاني

هل الروح القدس صادرٌ عن الابن

يتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس صادرًا عن الابن فقد قال
ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ١ مق ١ « ليس ينبغي التجرُّوء على قول شيءٍ
في حق الالوهية الجوهرية سوى ما أُعلن لنا بالوحي في الكتاب المقدس » والكتاب
المقدس لم يُعلَن فيه ان الروح القدس صادرٌ عن الابن بل انه صادرٌ عن الآب فقط
كما يتضح من قوله في يو ١٥: ٢٦ « روح الحق الذي من الآب ينبثق » . فاذًا الروح
القدس ليس صادرًا عن الابن

٢ وايضاً في قانون المجمع القسطنطيني الاول ٧ « نؤْمن بالروح القدس الرب
المحيي المنبثق من الآب والذي مع الآب والابن يجب ان يُعبَد ويمجَّد » . فاذًا لم يكن
واجبًا بوجهٍ من الوجوه ان يزاد في قانونه ان الروح القدس منبثقٌ من الابن بل
يظهر ان الذين زادوا ذلك هم تحت تبعة الحرم

٣ وايضاً قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١١ « نقول ان الروح القدس
صادرٌ عن الآب ونسميه روح الآب ولا نقول ان الروح القدس صادرٌ عن الابن
لكنَّا نسميه روح الابن » . فاذًا ليس الروح القدس صادرًا عن الابن

٤ وايضاً ليس يصدر شيءٌ عما هو مستقرٌ فيه . والروح القدس مستقرٌ في الابن فقد
قيل في ترجمة القديس اندراوس « السلام عليكم وعلى جميع من يؤْمن بالاله الواحد

الآب وبابنه الواحد الوحيد ربنا يسوع المسيح وبالروح القدس الواحد الصادر عن الآب والمستقر في الابن » . فاذًا ليس الروح القدس صادرًا عن الابن

٥ وايضاً ان الابن يصدر كالكلمة . وروحنا لا يصدر فينا عن كلمتنا في ما يظهر . فاذًا الروح القدس ليس يصدر عن الابن .

٦ وايضاً ان الروح القدس يصدر عن الآب صدورًا كاملاً . فاذًا لا فائدة في القول بانه يصدر عن الابن

٧ وايضاً لا تغاير في الاشياء الباقية بين الوجود والامكان كما في الطبيعيات ك ٣ م ٣٢ فلأن لا يكون ذلك في الله اولى بكثير . والروح القدس يمكن امتيازه عن الابن وان لم يصدر عنه فقد قال انسلموس في كتاب انبثاق الروح القدس « نعم ان الوجود حاصلٌ للابن والروح القدس من الآب ولكن على نحوٍ مختلف فهو حاصلٌ لاحدهما بالولادة وللآخر بالانبثاق بحيث انهما متغايران بذلك » الى ان قال « فانه اذا لم يكن الابن والروح القدس متكثرَين بغير ذلك كانا متغايرين بذلك فقط » . فاذًا الروح القدس يمتاز عن الابن حالة كونه غير صادرٍ عنه

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه « الروح القدس من الآب والابن لا مصنوعاً ولا مخلوقاً ولا مولودًا بل صادرًا »

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الروح القدس صادرٌ عن الابن اذ لو لم يكن صادراً عنه لامتنع ان يمتاز عنه بوجهٍ من الوجوه من حيث الاقنومية وهذا بيّنٌ مما مرَّ في مب ٢٧ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ فانه يمتنع القول بان الاقانيم الالهية تتمايز بحسب شيء مطلق للزوم عدم وحدة الذات في الثلاثة لان كل ما يقال مطلقاً في الله فهو راجعٌ الى وحدانية الذات فاذاً الاقانيم الالهية انما تتمايز بالاضافات فقط والاضافات لا يمكن ان تميز الاقانيم الا بحسب كونها متقابلة وهذا واضحٌ من ان للآب اضافتين يضاف باحداهما الى الابن و بالاخرى الى

الروح القدس وهمامع ذلك لعدم تقابلهما ليستا مقوِّمتين لاقنومين بل ترجعان الى اقنوم الآب الواحد فقط ولو لم يكن في الابن والروح القدس الاَّ اضافتان يضاف كلٌّ منهما بهما الى الآب لكانتا غير متقابلتين كالاضافتين اللتين بهما يضاف الآب اليهما ولكان اقنوم الابن والروح القدس واحداً ذا اضافتين مقابلتين لاضافتي الآب كما ان اقنوم الآب واحدٌ وهذا بدعة لاجحافه بعقيدة التثليث ·
فاذاً لابد ان يكون الابن والروح القدس متضايفين باضافتين متقابلتين ولا يمكن ان يكون في الله اضافاتٌ متقابلة الاَّ اضافات الاصل على ماتقرر في مب ٢٨ ف ٤ واضافات الاصل المتقابلة تعتبر بحسب المبدإ وبحسب ما يصدر عن المبدإ · فاذاً لابد ان يقال اما ان الابن صادرٌ عن الروح القدس وهذا لم يقل بهِ احدٌ او ان الروح القدس صادرٌ عن الابن وهذا مذهبنا وعليه ينطبق حقيقة صدور كلٍّ منهما فقد مرَّ في مب ٢٧ ف ٢ و٤ ومب ٢٨ ف ٤ ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة والروح القدس يصدر بطريق الارادة كالمحبة ومن الضرورة ان تكون المحبة صادرة عن الكلمة اذ لانحب شيئاً الاما نعقله بتصور الذهن · فاذًا يتضح من هذا ايضاً ان الروح القدس يصدر عن الابن · على ان ترتب الاشياء ايضاً يرشد الى ذلك فاننا لانجد البتة ان اشياء كثيرة تصدر عن واحد دون ترتب الا في تلك الاشياء المتغايرة مادةً كما يُصدرُ حدادٌ واحد مُدًى كثيرة متمايزة في المادة دون ترتبٍ بينها واما في الاشياء التي ليست متمايزة في المادة فقط فالصادرات المتكثرة مترتبة دائماً ولذلك فان بهاء الحكمة الالهية يظهر ايضاً في ترتُّب الكائنات المُبدَعة · فاذًا اذا كان يصدر عن اقنوم الآب الواحد اقنومان اي الابن والروح القدس فلا بد من وجود ترتبٍ ما بينهما وليس يكن ان يكون ذلك غير ترتب الطبيعة الذي به يكون احدهما صادرًا عن الآخر · فاذًا يمتنع القول بان الابن والروح القدس صادران عن الآب دون ان يكون

احدهما صادراً عن الآخر الا اذا جُعلا متمايزين مادةً وانه محالٌ· ولذلك فان الروم ايضاً لا ينكرون ان في صدور الروح القدس نسبةً ما الى الابن لانهم يسلمون ان الروح القدس هو روح الابن وانه صادرٌ عن الآب بالابن· ويقال ان بعضهم يسلم انه من الابن اي انه فائض عنه لا صادرٌ منه والباعث على ذلك في ما يظهر حماقةٌ او مكابرةٌ لان مَن أحسنَ اعتباره رأَى ان لفظ الصدور اعمّ جميع ما يرجع الى الاصل ايَّ اصلٍ كان لاننا نستعمله للدلالة على اي اصلٍ كان كصدور الخط عن النقطة والشعاع عن الشمس والجدول عن المنبع وهلمَّ جرًّا فاذًا اي ما يوءخذ مما يرجع الى اصلٍ ما فيجوز ان يُنتج منه ان الروح القدس صادرٌ عن الابن

اذًا اجيب على الاول بانه انما لا يجب ان نقول على الله ما لم يرد في الكتاب المقدس لا لفظاً ولا معنًى· وصدور الروح القدس عن الابن وان لم يرد في الكتاب لفظاً لكنه قد ورد معنى وخصوصاً حيث قال الابن عن الروح القدس في يو ١٦: ٤ «هو يمجدني لانه يأخذ مما لي» وايضاً يجب ان يُعتبر في الكتاب المقدس باطّرادٍ انما يقال على الآب يجب تعقُّلهُ على الابن ولو كان ذلك مقترناً باللفظ الحاصر ما خلا تلك الاشياء التي بها يتمايز الآب والابن بحسب الاضافات المتقابلة فان قول الرب في متى ١١: ٢٧ «ليس احد يعرف الابن الا الآب» لا يخرج به كون الابن يعرف نفسه فاذًا كذلك متى قيل ان الروح القدس يصدر عن الآب وان زيد عليه انه يصدر عن الآب وحده فليس ذلك مُخرِجاً للابن لان الآب والابن ليسا متقابلين من حيث المبدئية للروح القدس بل من حيث ان هذا آبٌ وذاك ابنٌ فقط

وعلى الثاني بانه قد وُضع في كل مجمع قانونٌ لتحريم ضلالٍ ما والمجمع الذي كان يتلوه لم يكن يضع قانوناً مغايراً للاول بل ما كان مندرجاً ضمناً في الاول كان

يصرّح بهِ بزيادة بعض امور ضد البدع الثائرة ومن ثم قيل في تحديد المجمع الخلقيدوني ان «اولئك الذين اجتمعوا في المجمع القسطنطيني قد وضعوا تعليماً في شأن الروح القدس» لاقولاً بما لم يقل بهِ سلفاؤُهم الذين اجتمعوا في نيقية بل مصرّحين بمرادهم المضاد لزعم المبتدعة» فاذاً لمّا لم يكن قد نشأ على عهد المجامع المتقدمة ضلال القائلين بعدم صدور الروح القدس عن الابن لم تمس الحاجة الى التصريح بذلك لكنه لمّا ثار بعد ذلك ضلال بعض صُرّح بذلك في مجمع عُقِدَ في الانحاء المغربية وأُثبِتَ بسلطان الحبر الروماني الذي بسلطانه ايضاً كانت تُعقَد وتُثبَت المجامع المتقدمة الا ان ذلك كان مندرجاً ضمناً في قولهم ان الروح القدس صادرٌ عن الآب .

وعلى الثالث بان اول من قال بعدم صدور الروح القدس عن الابن النسطوريون كما يتضح من احد قوانينهم الذي حرّم في المجمع الافسوسي وقد مشى على هذا الضلال تاودوريطوس النسطوري وكثيرٌ من بعده منهم الدمشقي ايضاً ولذا لا يجب التعويل على قوله في ذلك وان اعتذر عنه بعضٌ بانه كما لايعترف ان الروح القدس صادر عن الابن كذلك لا يستفاد من هذا انه ينكر ذلك

وعلى الرابع بان ما يقال من ان الروح القدس مستقرٌ او ثابتٌ في الابن لاينفي كونه صادرًا عنه لانه يقال ان الابن ايضاً مستقرٌ في الآب مع كونه صادرًا عنه ويقال ايضاً ان الروح القدس مستقرٌ في الابن اما كاستقرار محبة المحب في المحبوب او باعتبار طبيعة المسيح الانسانية لقوله في يو ١ :٣٣» الذي ترى الروح ينزل ويستقرّ عليه هو الذي يعمِّد »

وعلى الخامس بان الكلمة في الله لا تؤْخذ بحسب مشابهة الكلمة اللفظية التي لا يصدر عنها روحٌ والا لكان القول بذلك مجازاً فقط بل بحسب مشابهة الكلمة العقلية التي تصدر عنها المحبة

وعلى السادس بانه لما كان الروح القدس صادرًا عن الآب صدورًا كاملاً لم يكن القول بكونه صادرًا عن الابن غير خالٍ عن الفائدة فقط بل واجبًا ايضًا لان قوة الآب والابن واحدة وكل ما هو من الآب فلابدَّ ان يكون من الابن الا ان ينافي خاصة البنوة لان الابن ليس من نفسه وان كان من الآب

وعلى السابع بان الروح القدس يمتاز عن الابن من حيث الاقنومية بكون اصل احدهما ممتازًا عن اصل الآخر وتغاير الاصل حاصلٌ بكون الابن صادرًا عن الآب فقط والروح القدس صادرًا عن الآب والابن والالم تتمايز الصدورات كما مرَّ بيانه في جرم الفصل وفي مب ٢٧

الفصلُ الثالثُ

هل يصدر الروح القدس عن الآب بالابن

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الروح القدس ليس يصدر عن الآب بالابن لان ما يصدر عن واحدٍ بآخر فليس يصدر عنه ابتداءً . فاذًا لو كان الروح القدس صادرًا عن الآب بالابن لما كان صادرًا عن الآب ابتداءً وهو باطلٌ فيما يظهر

٢ وايضًا لو كان الروح القدس صادرًا عن الآب بالابن لما صدر عن الابن الا لاجل الآب . وما لاجله شيءٌ فهو اعظم . فالآب اذًا اعظم اصدارًا له من الابن

٣ وايضًا ان الابن يحصل على الوجود بالتوليد فلو كان الروح القدس صادرًا عن الآب بالابن للزم ان الابن يتولد اولاً ثم يَصدُر الروح القدس فلا يكون صدور الروح القدس ازليًا وهذا بدعةٌ

٤ وايضًا متى قيل ان واحدًا يفعل بواسطة آخر جاز ان يُعكَس لانه كما نقول ان الملك يفعل بواسطة الوالي كذلك يجوز ان يقال ان الوالي يفعل بواسطة الملك . ولسنا نقول اصلاً ان الابن ينفخ الروح القدس بواسطة الآب . فاذًا ليس يجوز اصلاً

ان يقال ان الآب ينفخ الروح القدس بواسطة الابن

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ١٢ «أسألك ان تحفظ عليَّ ايماني هذا لكي افوز دائمًا بالآب الذي هو انت واعبد ابنك معك واستحق روحك القدس الصادر عنك بوحيدك»

والجواب ان يقال حيثما قيل ان واحدًا يفعل بآخر فالباء تفيد ان السببيَّ علةٌ او مبدأٌ لذلك الفعل ولكن لمَّا كان الفعل واسطةً بين الفاعل والمفعول كان ذلك السببيُّ الداخلة عليه الباء تارةً علة الفعل من حيث يخرج عن الفاعل وحينئذٍ يكون علةً للفاعل في فعله اما غائية واما صورية واما فاعلية او محرّكة فالغائية كما اذا قلنا ان الصانع يفعل بشهوة الكسب والصورية كما اذا قلنا انه يفعل بصناعته والمحركة كما اذا قلنا انه يفعل بامرِ غيرهِ . وتارةً علة الفعل من حيث ينتهي الى المفعول كما اذا قلنا ان الصانع يفعل بالمطرقة اذ ليس المراد بذلك ان المطرقة علة للصانع في فعلهِ بل انها علة للمصنوع في صدوره عن الصانع وان هذه العلّية حاصلةٌ لها من الصانع وهذا ما يقوله بعضٌ من ان هذه الباء تفيد السلطة تارةً طردًا كما اذا قيل الملك يفعل بالوالي واخرى عكسًا كما اذا قيل الوالي يفعل بالملك . وعليه فاذ كان الابن له من الآب ان يَصدُر الروح القدس عنه يجوز ان يقال ان الآب ينفخ الروح القدس بالابن او ان الروح القدس يصدر عن الآب بالابن ومآل العبارتين واحدٌ

اذًا اجيب على الاول بانه في كل فعلٍ يجب اعتبار امرين الشخص الفاعل والقوة التي بها يفعل كما ان النار تسخّن بالحرارة فاذا اعتُبِرَت في الآب والابن القوة التي بها ينفخان الروح القدس فليس هناك واسطة لان هذه القوة واحدةٌ بعينها . واذا اعتُبِرَ الاقنومان النافخان فلأن الروح القدس يصدر عن الآب والابن بالاشتراك يُرى انه يصدر عن الآب ابتداءً من حيث هو منه وبواسطةٍ من

حيث هو من الابن وهكذا يقال انه يصدر عن الآب بالابن كما ان هابيل ايضاً قد صدر عن آدم ابتداءً من حيث كان آدم اباه وبواسطةٍ من حيث كانت حوّاء التي صدرت عن آدم أُمَّهُ وإن كان هذا المثال من الصدور المادي قاصراً في ما يظهر عن بيان صدور الاقانيم الالهية الغير المادي

وعلى الثاني بانه لو كان الابن يقبل من الآب قوّةً لنفخ الروح القدس مغايرةً لقوتهِ بالعدد للزم كونه كعلةٍ ثانيةٍ وآلية فيكون صدوره عن الآب اعظم من صدوره عن الابن ·لكن القوة النافخة واحدةٌ بعينها بالعدد في الآب والابن ولذا فهو يصدر عن كليهما على السواء وان قيل احياناً انه يصدر عن الآب بالاصالة والخصوص بسبب ان الابن ياخذ هذه القوة من الآب

وعلى الثالث بانه كما ان توليد الابن مساوٍ في الازلية للمولّد ولذلك لم يكن الآب قبل ان يلد الابن كذلك صدور الروح القدس مساوٍ لمبدئه في الازلية · فاذاً لم يولد الابن ان صدر الروح القدس بل كلاهما ازليٌّ

وعلى الرابع بانه ليس كلما قيل ان واحداً يفعل بشيءٍ يصح انعكاس القضية لاننا لانقول ان المطرقة تفعل بالحداد · ونقول ان الوالي يفعل بالملك لان الوالي من شأنه ان يفعل اذ هو ربٌّ فعله واما المطرقة فليس من شأنها ان تفعل بل ان تُفعَل فقط ولذا لا تعتبر الا آلةً · ويقال ان الوالي يفعل بالملك وان كانت الباءُ تفيد الواسطة لانه كلما كان الشخص اسبق في الفعل كانت قوته اكثر مباشرةً للمفعول لان قوة العلة الاولى تقرن العلة الثانية بمفعولها · وعلى هذا يقال للمبادىء الأُولى مُباشِرةً في العلوم البرهانية · فاذاً لما كان الوالي واسطة بحسب ترتُّب الاشخاص الفاعلة يقال ان الملك يفعل بالوالي · واما بحسب ترتُّب القوى فيقال ان الوالي يفعل بالملك لان قوة الملك تجعل ان فعل الوالي يُدرِك المفعول · والترتب ليس يعتبر بين الآب والابن من جهة القُوَى بل من جهة الاشخاص فقط ولذا

يقال ان الآب ينفخ بالابن ولا يعكس

الفصلُ الرَّابع

هل الآب والابن مبدأ واحدٌ للروح القدس

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الآب والابن ليسا مبدأً واحدًا للروح القدس لان الروح القدس ليس يظهر انه يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحدٌ في الطبيعة والا لكان الروح القدس يصدر عن نفسه ايضًا لانه واياهما واحدٌ في الطبيعة ولا من حيث هما واحدٌ في خاصةٍ ما لامتناع اشتراك شخصين في خاصةٍ واحدة كما هو ظاهرٌ · فاذًا الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث تكثرهما فاذًا ليسا مبدأً واحدًا له

٢ ثانيًا وايضًا متى قيل الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس فلا يجوز ان يكون المراد بذلك الوحدة الاقنومية والا لكان الآب والابن اقنومًا واحدًا ولا وحدة الخاصة لانه لو كان الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس بسبب خاصةٍ واحدة لكان الآب على هذا القياس مبدأين للابن والروح القدس في ما يظهر بسبب الخاصتين اللتين له وهو باطل · فاذًا ليس الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس

٣ وايضًا ليس الابن اكثر اتفاقًا مع الآب من الروح القدس · والروح القدس والآب ليسا مبدأً واحدًا لاقنوم الهي · فاذًا كذلك الآب والابن

٤ وايضًا لو كان الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس فاما ان يكونا واحدًا هو الآب او ليس هو الآب وكلاهما ممتنعٌ اما الاول فللزوم كون الابن هو الآب واما الثاني فللزوم ان الآب ليس هو الآب · فاذًا ليس ينبغي ان يقال ان الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس

٥ وايضًا لو كان الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس لجاز في ما يظهر ان

يقال بالعكس ان المبدأ الوحد للروح القدس هو الآب والابن ويظهر ان هذا قضيةٌ كاذبة لانه لا يخلو ان يكون المراد بالمبدإ اما اقنوم الآب او اقنوم الابن وهي على كلا الحالين كاذبةٌ · فاذًا قولنا الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس قضيةٌ كاذبةٌ ايضاً

٦ وايضاً ان الواحد في الجوهر يفعل واحدًا بعينه فلو كان الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس لكانا مبدأً واحدًا بعينه وهذا منعه كثيرون فاذًا ليس ينبغي التسليم بان الآب والابن مبدا واحد للروح القدس

٧ وايضاً ان الآب والابن والروح القدس لكونهم مبدأً واحدًا للخليقة يقال انهم خالقٌ واحدٌ · والآب والابن ليسا نافخًا واحدًا بل نافخَين اثنَين كما قال كثيرون وهو ايضاً مطابق لكلام ايلاريوس الذي قال في كتاب الثالوث ٢ «يجب ان يُعترف ان الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدِرَين له» · فاذًا ليس الآب والابن مبدأً واحدًا للروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١٤ «ان الآب والابن ليسا مبدأَين للروح القدس بل مبدأٌ واحدًا»

والجواب ان يقال ان الآب والابن واحدٌ في جميع الاشياء التي لا يتمايزان فيها بتقابل الاضافة · فاذًا لما كانا غير متقابلين بالاضافة في مبدئية الروح القدس لزم كونهما مبدأً واحدًا له ومع ذلك فمنهم من يقول ان قولنا الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس مجازٌ لانه اذ كان لفظ المبدإ المأخوذ بالافراد لا يدل على اقنوم بل على الخاصة يقولون ان المراد به معنى الصفة ولما كانت الصفة لا تتعين بالصفة لا يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأٌ واحد للروح القدس الا ان يكون الواحد مأوّلاً بمعنى الظرف بحيث يكون المعنى انهما مبدأٌ واحدًا اي على نحوٍ واحدٍ · لكن هذا يستلزم جواز ان يقال ان الآب مبدآن للابن والروح القدس

اي مبدأً على نحوين · فاذًا ينبغي ان يقال ان لفظ المبدإ وان دلّ على الخاصة الا انه يدلُّ عليها بطريقة الموصوف كدلالة الآب والابن في المخلوقات ايضاً ولذا فهو يستفيد العدد من الصورة المدلول عليها كسائر الموصوفات · فاذًا كما ان الآب والابن الهٌ واحدٌ بسبب وحدة الصورة المدلول عليها بلفظ الله كذلك هما مبدأٌ واحدٌ للروح القدس بسبب وحدة الخاصة المدلول عليها بلفظ المبدإ

اذًا اجيب على الاول بانه اذا اعتُبِرَت القوة النافخة فالروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما واحدٌ بالقوة النافخة التي تدل بنحوٍ ما على الطبيعة والخاصة معاً كما سيجيء قريباً في الجواب على الاعتراض السابع وليس يمتنع وجود خاصة واحدة في شخصين ذَوَيْ طبيعة واحدة · واما اذا اعتُبِرَ الشخصان النافخان فالروح لقدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما متكثران لانه يصدر عنهما كالمحبة الموحِّدة بين الاثنين

وعلى الثاني بانه متى قيل الآب والابن مبدأٌ واحدٌ للروح القدس فالمراد بذلك خاصة واحدة وهي الصورة المدلول عليها بالاسم وليس يلزم مع ذلك انه بسبب الخواص المتكثرة يجوز ان يقال ان الآب مبادئُ متكثرة لاستلزام ذلك كونه اشخاصاً متكثرة

وعلى الثالث بان المشابهة او المباينة لا تُعتَبر في الله بحسب الخواص الاضافية بل بحسب الذات · فاذًا كما ان الآب ليس بنفسه اشبه منه بالابن كذلك الابن ليس اشبه بالآب من الروح القدس

وعلى الرابع بان جزئي الترديد في قولنا : الآب والابن اما مبدأٌ واحدٌ هو الآب او مبدأٌ واحد ليس هو الآب : ليسا متقابلين على وجه التناقض فلا يجب ضرورةً القول باحدهما لان لفظ المبدإ في قولنا : الآب والابن مبدأٌ واحد : ليس المراد به اقنوماً معيناً بل يراد به بالاختلاط كلا الاقنومين معاً ففي الاعتراض مغالطة القول

المشاكل لاخذ المختلط مكان المعيَّن

وعلى الخامس بان قولنا ايضاً: المبدأُ الواحد للروح القدس هو الآب والابن: قضية صادقةٌ اذ ليس المراد بالمبدإ اقنوماً واحدًا فقط بل كلا الاقنومين دون تمييز كما مرَّ قريباً في الجواب السابق

وعلى السادس بانه يصح ان يقال ان الآب والابن مبدأٌ واحد بعينه باعتبار ان المبدأ يراد به بالاختلاط وبدون تمييز كلا الاقنومين معاً .

وعلى السابع بان بعضاً قالوا بان الآب والابن وان كانا مبدأً واحدًا للروح القدس لكنهما نافخان اثنان بسبب تمايز الشخصين فيهما كما هما فاعلان اثنان ايضاً للنفخ لان الافعال تُسنَد الى الاشخاص . وليس الشأن كذلك في لفظ الخالق لان الروح القدس يصدر عن الآب والابن من حيث هما اقنومان متمايزان كما مرَّ قريباً واما الخليقة فلا تصدر عن الاقانيم الثلاثة من حيث هم اقانيم متمايزة بل من حيث هم واحدٌ بالذات الا ان الاشبه في ما يظهر ان يقال لمّا كان فاعل النفخ يؤْخذ بمعنى الصفة والنافخ يؤْخذ بمعنى الموصوف جاز ان نقول ان الآب والابن فاعلان اثنان للنفخ باعتبار كونهما شخصين لا نافخان اثنان بسبب وحدة النفخ لان اسماء الصفات يؤْخذ عددها بحسب الاشخاص واما الموصوفات فمن انفسها بحسب الصورة المدلول عليها بها واما قول ايلاريوس ان الروح القدس صادرٌ عن الآب والابن المُصدِرين له فيجب تفسيره على اخذ الموصوف مكان الصفة

المبحثُ السابعُ والثلاثونَ

في اسم الروح القدس وهو المحبة — وفيه فصلان

ثم يُبحث في اسم المحبة والبحث فيه يدور على مسئلتين — ١ هل هو اسمٌ خاصٌ للروح القدس — ٢ هل يحبُّ كلٌّ من الآب والابن الآخر بالروح القدس

الفصلُ الاوَّلُ

هل المحبة اسمٌ خاصٌ للروح القدس

يُتخطى الى الاوَّل بان يقال : يظهر ان المحبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٧ « لا ادري لماذا لا يقال لكلٍّ من الآب والابن والروح القدس محبة وللجميع معاً محبةٌ واحدة كما يقال لكلٍ منهم حكمةٌ وللجميع معاً حكمةٌ واحدة لا حِكَمٌ ثلاثٌ . وليس شيءٌ من الاسماء التي تقال بالافراد على كلٍ من الاقانيم وعلى الجميع معاً اسماً خاصاً لاقنومٍ . فاذاً ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٢ وايضاً ان الروح القدس اقنومٌ قائمٌ بنفسه . والمحبة لا تدل على اقنوم قائم بنفسه بل على فعلٍ متعدٍّ من المحب الى المحبوب . فاذاً ليست المحبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وايضاً ان المحبة هي رابطة المحبين لانها قوة موحِّدة كما قال ديونيسوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ جزء ٢ مقا ١٢ والرابطة واسطةٌ بين الاشياء التي تربطها لا شيءٌ صادرٌ عنها . فاذاً لما كان الروح القدس صادراً عن الآب والابن كما تقدم بيانه في مب ٣٦ ف ٢ يظهر انه ليس محبةً او رابطةً بينهما

٤ وايضاً ان لكل محبٍ محبةً ما . والروح القدس محبٌ . فاذاً له محبةٌ ما . فاذاً لو كان محبةً لكان ثمَّ محبةٌ للمحبة وروحٌ للروح وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٣٠ في البنتيكستي « الروح القدس نفسه محبة »

والجواب ان يقال ان اسم المحبة في الله يجوز اخذه باعتبار الذات وباعتبار الاقنوم وبحسب اخذه باعتبار الاقنوم هو اسم خاص للروح القدس كما ان الكلمة اسم خاص للابن . وبيانه انه لما كان في الله صدوران احدهما بطريق العقل وهو صدور الكلمة والآخر بطريق الارادة وهو صدور المحبة على ما مر تحقيقه في مب

٢٧ف٢و٣و٤و٥ وكان الصدور الاولى ابين لنا وُضِعت اسماءٌ اخص للدلالة
على كلٍّ مما يمكن اعتباره فيه بخلاف صدور الارادة ولذا نستعمل بعض اسماء
مركبة للدلالة على الاقنوم الصادر وما يؤخذ بحسب هذا الصدور من الاضافات
يسمى بالصدور والنفخ كما مرَّ في مب٢٧ ف٣و٤ مع انه اذا اعتبرت حقيقة معناهما
فهما على الاصل ادلُّ منهما على الاضافة · ومع ذلك فيجب ان يعتبر كلا الصدورين
على وجه الاطلاق لانه كما انه من طريق ان عاقلاً يعقل شيئاً ما يحصل في العاقل
صورة عقلية للشيء المعقول تسمى كلمة كذلك من طريق ان محباً يحب شيئاً ما
يحصل على نحوٍ ما في عاطفة المحب أثرٌ للشيء المحبوب يقال بحسبه ان المحبوب
موجودٌ في المحب كما يوجد المعقول في العاقل بحيث انه متى عقل واحدٌ نفسه واحبها
يكون موجوداً في نفسه لا بالاتحاد الحقيقي فقط بل كوجود المعقول في العاقل
والمحبوب في المحب ايضاً · الاَّ انه من جهة العقل يوجد الفاظٌ موضوعة للدلالة
على نسبة العاقل الى الشيء المعقول كما هو ظاهر في لفظ التعقل · ويوجد ايضاً
الفاظٌ اخرى موضوعة للدلالة على صدور التصور العقلي وهو لفظ القول والكلمة
فالتعقل في الله يقال باعتبار الذات فقط لانه لا يفيد نسبة مبدإ الكلمة الى الكلمة
الصادرة · والكلمة تقال باعتبار الاقنوم لانها تدل على ما يصدر · والقول يقال
باعتبار السمة لانه يفيد نسبة مبدإ الكلمة الى الكلمة · واما من جهة الارادة فاذا
استثنيت الحب والمحبة المفيدين نسبة المحب الى الشيء المحبوب فليس لنا الفاظٌ موضوعة
للدلالة على نسبة انطباع او اثر المحبوب الحاصل في المحب من طريق المحبة الى مبدئه
او بالعكس · ولذا فاعدم وجود الالفاظ نعبّر عن هذه النسب بلفظ المحبة والحب كما
لو سمينا الكلمة فهماً متصوَّراً او حكمةً مولودة · فاذاً من حيث ان المحبة او
الحب لا يفيد ان الاَّ نسبة المحب الى الشيء المحبوب فهما يقالان باعتبار الذات
كالفهم والتعقل · واما من حيث نستعلمهما لبيان نسبة ما يصدر بطريق المحبة الى

مبدئه و بالعكس بحيث يُفهَم بالمحبة المحبة الصادرة و بالحب نفخ المحبة الصادرة فالمحبة اسم اقنوم والحب كلمة وسمية كالقول والتوليد

اذاً اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس انما هو على المحبة بحسب اخذها في الله باعتبار الذات كما مرّ في جرم الفصل ومبـ ٣٤ ف ٢

وعلى الثاني بان التعقل والارادة والحب وان فسرت على طريقة الافعال المتعدية الى مفعولاتها فهي مع ذلك افعال مستقرة في الفواعل كما مر في مب ١٤ ف ٤ لكن بحيث انها تفيد في نفس الفاعل نسبةً الى المفعول ولذا فالمحبة عندنا ايضاً شيءٌ مستقر في المحب وكلمة القلب شيءٌ مستقرٌ في القائل لكن مع نسبةٍ الى الشيء المُوضَح بالكلمة او المحبوب واما في الله الذي ليس فيهِ عَرَضٌ ففيهما زيادة على ذلك لان كلاً منهما قائمٌ بنفسه . فاذاً متى قيل ان الروح القدس هو محبة الآب للابن اولشيء آخر فليس المراد شيئاً متجاوزاً الى آخر بل نسبة المحبة الى المحبوب فقط كما تتضمن الكلمة نسبة الكلمة الى الشيء الموضح بها

وعلى الثالث بان الروح القدس يقال انه رابطة الآب والابن من حيث هو محبة لانه اذ كان الآب يحب بحبٍ واحدٍ نفسه والابن وبالعكس فالروح القدس بحسب كونه محبةً يفيد نسبة الآب الى الابن وبالعكس كنسبة المحب الى المحبوب . الا انه من طريق ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر يجب ان تكون المحبة المتكررة التي هي الروح القدس صادرةً عن كليهما وعليه فالروح القدس باعتبار الاصل ليس واسطةً بل اقنوماً ثالثاً في الثالوث وباعتبار النسبة المذكورة هو رابطة متوسطة بين الاثنين صادرةٌ عن كليهما

وعلى الرابع بانه كما ان الابن وان كان يعقل لا يلائمه مع ذلك ان يصدِر كلمةً لان التعقل يلائمه على انه كلمة صادرة كذلك الروح القدس وان كان يُحِبُّ على اخذ المحبة باعتبار الذات لا يلائمه مع ذلك نفخ المحبة الذي هو الحب ماخوذاً باعتبار

السمة لانه يُحِبُّ باعتبار الذات على انه محبة صادرة لا على انه مُصدِرٌ للمحبة

الفصلُ الثّاني

في ان كلاً من الآب والابن هل يحب الآخر بالروح القدس

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الآب والابن ليس يحب كل منهما الآخر بالروح القدس فقد أَثبت اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ ان الآب ليس حكيماً بالحكمة المولودة. وكما ان الابن هو الحكمة المولودة كذلك الروح القدس هو المحبة الصادرة على ما مرَّ في الفصل الآنف وفي مب ٢٧ ف ٣. فاذًا ليس كلٌّ من الآب والابن يحب الآخر بالمحبة الصادرة التي هي الروح القدس

٢ وايضاً متى قيل ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس فلا يخلو ان تكون كلمة الحب مأخوذةً باعتبار الذات او باعتبار السمة. وليس يمكن ان يكون ذلك صادقاً بحسب اخذها باعتبار الذات والا لجاز ايضاً ان يقال ان الآب يَعقُل بالابن ولا بحسب اخذها باعتبار السمة والا لجاز ايضاً ان يقال ان الآب والابن ينفخان بالروح القدس او ان الآب يولِّد بالابن. فاذًا القول ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس ليس صادقاً بوجهٍ من الوجوه

٣ وايضاً ان الآب يحب الابن ونفسه وايانا بمحبةٍ واحدة بعينها. وهو ليس يحب نفسه بالروح القدس اذ ليس فعلٌ وسميٌّ ينعكس على مبدئه لعدم جواز ان يقال ان الآب يولِّد نفسه او ينفخ نفسه. فاذًا ليس يجوز ايضاً ان يقال انه يحب نفسه بالروح القدس بحسب اخذ الحب باعتبار السمة. وايضاً فالمحبة التي بها يحبنا ليست هي الروح القدس في ما يظهر لتضمنها نسبةً الى الخليقة وهكذا فهي ترجع الى الذات. فاذًا القول ايضاً ان الآب يحب الابن بالروح القدس كاذبٌ

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٥ ان «الروح القدس هو ما به المولود يُحَبُّ من والده ويُحِبُّ والدَهُ»

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة إشكالاً من جهة ان المجرور بالباء في قولنا الآب يحب الابن بالروح القدس هو بمقام علة فيكون الروح القدس في ما يظهر مبدأ المحبة للآب والابن وهو مستحيلٌ قطعاً ولهذا قال جماعة بان قولنا كلٌ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس قضيةٌ كاذبة ويقولون ان القديس اوغسطينوس رجع عنها في شبهها حيث رجع عن القول بان الآب حكيمٌ بالحكمة المولودة كما في كتاب الرجوع ١ ب ٢٦ وذهب غيرهم الى انها قضية مجازية تأويلها ان الآب يحب الابن بالروح القدس اي بالمحبة الذاتية التي تخصَّص بالروح القدس وذهب آخرون الى ان المجرور المذكور بمقام الدليل فيكون المعنى ان الروح القدس دليلٌ على ان الآب يحب الابن من حيث ان الروح القدس يصدر عنهما كالمحبة. ومنهم من يرى انه بمقام العلة الصورية لان الروح القدس هو المحبة التي بها يحب كلٌ من الآب والابن الآخر حقيقةً. ومنهم من صار الى انه بمقام المعلول الصوري وهذا هو القول الأمثل. ولبيان ذلك فليُعلَم انه لما كانت الاشياء بالاجمال تسمَّى من صوَرها كالابيض من البياض والانسان من الانسانية كان كل ما يسمَّى منه شيءٌ ينزَّل بهذا الاعتبار منزلة الصورة فاذا قلتُ مثلاً: هذا مشتملٌ بالثوب: كان هذا المجرور بمنزلة العلة الصورية وان لم يكن صورةً. ويحدث ان يسمَّى شيءٌ بما يصدر عنه لا كتسمية الفاعل بالفعل فقط بل كتسميته بحد الفعل الذي هو المفعول ايضاً متى كان المفعول داخلاً في مفهوم الفعل لاننا نقول ان النار مسخِّنة بالتسخين وان لم يكن التسخين هو الحرارة التي هي صورة النار بل فعلاً صادراً عن النار ونقول ان الشجرة مزهرة بالأزهار وان لم تكن الأزهار هي صورة الشجرة بل مفعولات صادرةً عنها. فاذاً على هذا يجب ان يقال لما كان الحبُّ في الله يؤخذ باعتبارين اي باعتبار الذات وباعتبار السمة فبحسب اخذه باعتبار السمة ليس كلٌ من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس بل بذاته ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب

الثالوث ١٥ ب ٧ « من يجسر ان يقول ان الآب لا يحب لا نفسه ولا الابن ولا الروح القدس الا بالروح القدس » وعلى هذا جرت المذاهب الأُولى . واما بحسب اخذه باعتبار السمة فليس الحب شيئاً سوى نفخ المحبة كما ان القول هو إصدار الكلمة والإزهار هو إصدار الأزهار . فاذاً كما يقال للشجرة انها مُزهِرة بالأزهار يقال للآب انه قائل نفسه والخليقة بالكلمة او بالابن ويقال للآب والابن ان كلاً منهما يحب الآخر وايانا بالروح القدس او بالمحبة الصادرة

اذاً اجيب على الاول بان الحكيمية او العاقلية لا تؤخذ في الله الا باعتبار الذات ولذا يمتنع ان يقال ان الآب حكيمٌ او عاقلٌ بالابن . واما الحب فانه يؤخذ لا باعتبار الذات فقط بل باعتبار السمة ايضاً وعلى هذا يجوز ان نقول ان كلاً من الآب والابن يحب الآخر بالروح القدس كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه متى دخل في مفهوم فعلٍ ما مفعولٌ معيَّنٌ جاز تسمية مبدإ الفعل من الفعل ومن المفعول كما يجوز ان نقول ان الشجرة مزهرةٌ بالإزهار وبالأزهار واما متى لم يدخل في مفهوم الفعل مفعولٌ معيَّنٌ فلا يجوز تسمية مبدإ الفعل من المفعول بل من الفعل فقط فلا نقول ان الشجرة تُصدِر الزهرة بالزهرة بل بإصدار الزهرة وقولنا ينفخ ويولِّد يدخل فيه الفعل الوسميُّ فقط . فاذاً لا يجوز ان نقول ان الآب ينفخ بالروح القدس او يولِّد بالابن ويجوز ان نقول ان الآب يقول بالكلمة باعتبار كونها اقنوماً صادراً ويقول بالقول باعتبار كونه فعلاً وسمياً لان كلمة القول يدخل في مفهومها اقنومٌ صادرٌ معيَّنٌ اذ هو اصدار الكلمة وكذا الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة هو اصدار المحبة ولذا يجوز ان يقال ان الآب يحب الابن بالروح القدس باعتبار كونه اقنوماً صادراً وبالحب باعتبار كونه فعلاً وسمياً

وعلى الثالث بان الآب يحب بالروح القدس لا الابن فقط بل نفسه وايانا ايضاً لان الحب من حيث يؤخذ باعتبار السمة لا يفيد اصدار اقنوم الهي فقط بل

اصداره ايضاً بطريقة المحبة التي لها نسبةٌ الى الشيء المحبوب وعليه فكما ان الآب يقول نفسه وكلَّ خليقة بالكلمة التي ولدها من حيث ان الكلمة المولودة تمثل الآب وكلَّ خليقةٍ تمثيلاً كافياً كذلك يحب نفسه وكلَّ خليقة بالروح القدس من حيث ان الروح القدس يصدر كمحبة الخيرية الأُولى التي بها يحب الآب نفسه وكل خليقةٍ وهكذا ايضاً يتضح ان في الكلمة وفي المحبة الصادرة بما يشبه ان يكون صدورًا ثانويًا نسبةً الى الخليقة اي من حيث ان حقيقة الله وخيريته هي مبدأُ تعقلة ومحبته لكل خليقة

المبحثُ الثامنُ والثلاثونَ

في اسم الروح القدس وهو الموهبة — وفيه فصلان

ثم يُبحث في الموهبة والبحث فيها يدور على مسئلتين — ١ هل يجوز ان تكون الموهبة اسماً اقنومياً — ٢ هل هي اسمٌ خاصٌ للروح القدس

الفصلُ الاوّلُ

هل الموهبة اسمٌ اقنوميٌّ

يُتخطَّى الى الاوّل بان يقال: يظهر ان الموهبة ليست اسماً اقنومياً لان كل اسمٍ اقنوميٍ فانه يفيد تمييزًا ما في الله. والموهبة لا تفيد تمييزًا ما في الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ م ب ١٩ ان «الروح القدس يُمنَح على انه موهبة الله بحيث يَمنَحُ نفسه ايضاً على انه الله». فاذًا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٢ وايضاً ليس اسمٌ اقنوميٌّ يلائم الذات الالهية. والذات الالهية موهبةٌ يهبها الآب للابن كما يتضح من قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٨. فاذًا ليست الموهبة اسماً اقنومياً

٣ وايضاً ليس شيءٌ خاضعاً او خادماً في الاقانيم الالهية كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٤ ب ١٩. والموهبة تفيد خضوعاً لمن توهب له ولمن تُوهَب منه. فاذًا ليست اسماً اقنومياً

٤ وايضاً ان الموهبة تفيد نسبةً الى الخليقة وهكذا يظهر انها تقـال على الله من الزمان. والاسماء الاقنومية تقال على الله من الازل كالآب والابن. فاذاً ليست الموهبة اسماً اقنومياً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٩ « كما ان جسم اللحم ليس شيئاً سوى اللحم كذلك موهبة الروح القدس ليست شيئاً سوى الروح القدس» والروح القدس اسمٌ اقنوميٌّ. فاذاً كذلك الموهبة ايضاً

والجواب ان يقال ان اسم الموهبة يفيد اهليةً لان يُوهَب. وما يوهب يتضمن اهليةً او نسبةً الى ما يوهب منه والى ما يوهب له اذ ليس يوهب من شيء الا اذا كان مختصاً به ولا يوهب لشيء الا ليختص به. ويقال ان اقنوماً الهياً مختصٌ بشيء اما بحسب الاصل كاختصاص الابن بالآب او بطريق المِلْك. ويقال اننا نملك ما نقدر ان نستعمله ونتمتع به باختيارنا كما نشاء وعلى هذا النحو لا يمكن ان يُملَك اقنومٌ الهيٌّ الا من الخليقة الناطقة المتحدة بالله. واما المخلوقات الأُخر فيمكن ان تُحرَّك من اقنومٍ الهيٍ ولكن لا بحيث نقدر ان نتمتع به او تستعمل مفعوله مما قد نتوصل اليه الخليقة الناطقة كما اذا شاركت الكلمة الالهية والمحبة الصادرة بحيث نقدر باختيارها ان تعرف الله حقيقةً وتحبه محبةً مستقيمة. فاذاً انما يقدر على امتلاك اقنومٍ الهيٍ الخليقةُ الناطقةُ فقط الا ان امتلاكها اياه على هذا النحو لا تستطيع التوصل اليه بقوتها الخاصة. فاذاً لا بد ان تُعطَى ذلك من فوق فانه يقال اننا نُعطَى ما نحصل عليه من الغير وهكذا يلائم اقنوماً الهياً ان يُوهَب وان يكون موهبةً

اذاً اجيب على الاول بان اسم الموهبة يفيد تمييزاً اقنومياً من حيث يقال ان الموهبة تختص بشيء بالاصل ومع ذلك فالروح القدس يهب نفسه من حيث يختص بنفسه كقادر ان يستعمل نفسه بل ان يتمتع بها كما ان الانسان الحُرّ يقال انه مختص بنفسه وهذا ما قاله اوغسطينوس في كلامه على يوحنا مقا ٢٩ حيث قال

« ايُّ شيء اخص بك منك » او يقال وهو الاصوب ان الموهبة لابد ان تكون مختصة بالواهب على نحوٍ من الانحاء ويقال ان هذا مختص بهذا على انحاء متكثرة فاولاً بطريق الاتحاد بالهوهو كقول اوغسطينوس المار وهكذا لاتمتاز الموهبة عن الواهب بل عمن توهب له وبهذا المعنى يقال ان الروح القدس يهب نفسه. وثانياً يقال ان شيئاً يختص بشيء على انه مِلكُه او عبده وهكذا لابد ان تكون الموهبة ممتازة بالماهية عن الواهب وعلى هذا النحو تكون موهبة الله شيئاً مخلوقاً. وثالثاً يقال ان هذا مختص بهذا بالاصل فقط وعلى هذا النحوا لابن مختصٌ بالآب والروح القدس مختص بكليهما. فاذًا من حيث ان الموهبة يقال انها مختصة بالواهب على هذا النحو تمتاز من جهة الاقنوم عن الواهب وهي اسم اقنوميٌّ

وعلى الثاني بانه يقال ان الذات هي موهبة الآب على النحو الاول لاختصاصها بالآب بطريق الاتحاد بالهوهو

وعلى الثالث بان الموهبة بحسب كونها اسماً اقنومياً في الله لا تتضمن معنى الخضوع بل الاصل فقط بالنسبة الى الواهب. واما بالنسبة الى من توهب له فتتضمن استعمالاً او تمتعاً اختيارياً كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الرابع بان الموهبة لاتقال من طريق انها توهب بالفعل بل من حيث تصلح لان توهب ولذا فالاقنوم الالهي يقال له موهبة من الازل وان أُعطي من الزمان وليس مع ذلك تضمنها نسبةً الى الخليقة موجباً لكونها اسماً ذاتياً بل لكونها متضمنة في مفهومها شيئاً ذاتياً كاندراج الذات في مفهوم الاقنوم على ما مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ ومب ٣٤ ف ٣

الفصل الثاني

هل الموهبة اسمٌ خاصٌ للروح القدس

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الموهبة ليست اسماً خاصاً للروح القدس

لانها تقال مما يُعطى وقد قيل في اش ٩: ٦ «أُعطي لنا ابنٌ» فهي اذًا تلائم الابن كما تلائم الروح القدس

٢ وايضاً كل اسمٍ خاص باقنوم فهو يدل على خاصةٍ له · واسم الموهبة لا يدل على خاصةٍ للروح القدس · فاذًا ليست الموهبة اسماً خاصاً للروح القدس

٣ وايضاً ان الروح القدس يجوز ان يقال له روح انسانٍ ما · وليس يجوز ان يقال له موهبة انسانٍ ما بل موهبة الله فقط. فاذًا ليست الموهبة اسماً خاصاً بالروح القدس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «كما ان كون الابن مولودًا هو كونه صادرًا عن الآب كذلك كون الروح القدس موهبة الله هو كونه صادرًا عن الآب والابن» والروح القدس ياخذ اسمه الخاص من حيث يصدر عن الآب والابن · فاذًا الموهبة ايضاً اسمٌ خاص للروح القدس

والجواب ان يقال ان الموهبة بحسب اخذها في الله باعتبار الاقنوم هي اسمٌ خاص للروح القدس ولبيان ذلك فليُعلَم ان الموهبة في الحقيقة عطاء لا يُستَرَدُّ كما قال الفيلسوف في كتاب الجدل ٤ ب ٤ اي لا يُعطَى بنية عوضٍ وعلى هذا فهي تفيد العطية المجانية · والباعث على العطية المجانية هو المحبة اذ انما نعطي واحدًا اشيئاً مجانًا لاننا نريد له الخير. فاذًا اول ما نعطيه اياه هو المحبة التي بها نريد له الخير وبذلك يتضح ان المحبة تتضمن حقيقة الموهبة الأُولى التي بها توهب جميع المواهب المجانية فاذًا لما كان الروح القدس يصدر كالمحبة كما مرَّ في مب ٣٧ ف ١ فهو يصدر بحقيقة الموهبة الأُولى ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ٢٤ انه «بالموهبة التي هي الروح القدس تُقسَّم مواهب كثيرة خاصة على اعضاء المسيح»

اذًا اجيب على الاول بانه كما ان الابن لصدوره بطريق الكلمة التي من حقيقتها ان تكون شبه مبدئها يقال له بالخصوص صورة وان كان الروح القدس ايضاً مشابهاً للآب كذلك ايضاً الروح القدس الذي يصدر عن الآب كالمحبة يقال له

بالخصوص موهبةٌ وان كان الابن ايضاً يُعطَى لان كون الابن يُعطَى انما هو من محبة الآب كقوله في يو٣: ١٦ «هكذا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد»

وعلى الثاني بان اسم الموهبة يفيد اختصاصها بالمعطي بالاصل وهكذا يفيد خاصة الاصل للروح القدس التي هي الانبثاق

وعلى الثالث بان الموهبة قبل ان تُعطَى تكون خاصةَ المُعطِي فقط واماَّ بعد أن تُعطَى فهي خاصةٌ بمن يُعطاها فاذًا ما لم تكن تفيد العطاء بالفعل لم يجز ان يقال انها موهبة الانسان بل موهبةُ الله المُعطِي واما متى اعطيت فحينئذٍ يقال لها روح الانسان او عطيته



المبحثُ التاسعُ والثلاثونَ

في الاقانيم بالنسبة الى الذات — وفيه ثمانية فصول

بعد ان بحثنا في الاقانيم الالهية على وجه الاطلاق بقي النظر فيها بالنسبة الى الذات والى الخواص والى الافعال الوسمية وفي نسبة كل منها الى الآخر . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ هل الذات هي عين الاقنوم في الله — ٢ هل يجب القول بان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة — ٣ هل يجب حمل الاسماء الذاتية على الاقانيم بالجمع او بالافراد — ٤ هل يجوز حمل اسماء الصفات الوسمية او الكلمات او الاوصاف المشتقة منها على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق — ٥ هل يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالمواطأة — ٦ هل يجوز حمل اسماء الاقانيم على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق — ٧ هل يجب تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم — ٨ ايُّ صفة يجب تخصيصها بكلٍ من الاقانيم

الفصلُ الاوَّلُ

هل الذات هي عين الاقنوم في الله

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال : يظهر ان الذات ليست عين الاقنوم في الله لان كل ما الذات فيه عين الاقنوم او الشخص يجب ان يكون فيه شخصٌ واحدٌ فقط

لطبيعة واحدة كما يتضح في جميع الجواهر المفارقة لان الاشياء المتحدة حقيقةً بالهوهو يمتنع تكثُّر واحدٍ منها دون تكثُّر البقية والله فيه ذات واحدة واقانيم ثلاثة كما يتضح مما مرَّ في مب ٢٨ ف ٣ ومب ٣٠ ف ٢ . فاذًا ليست الذات فيه عين الاقنوم

٢ وايضاً ان الاثبات والنفي لا يتحققان معاً في واحدٍ بعينه . وهما متحققان في الذات والاقنوم لان الاقنوم ممتازٌ والذات ليست ممتازةً . فاذًا ليست الذات عين الاقنوم

٣ وايضاً ليس شيءٌ خاضعاً لنفسه . والاقنوم خاضعٌ للذات ولذا يسمَّى في اللاتينية واليونانية Suppositum و hypostasis (اي موضوعاً تحت) فاذًا ليس الاقنوم عين الذات

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ٧ « متى قلنا اقنوم الآب فلا نقول شيئاً سوى جوهر الآب »

والجواب ان يقال من لاحظ البساطة الالهية تبيَّنَ حقيقة هذه المسئلة فقد حققنا في مب ٣ ف ٣ ان البساطة الالهية تقتضي ان تكون الذات في الله عين الشخص الذي ليس في الجواهر العقلية سوى الاقنوم ولكن الاشكال يظهر في ان الذات تبقى على تكثر الاقانيم الالهية واحدةً . ولما كانت الاضافة تُكثِّر ثالوث الاقانيم كما قال بويسيوس في كتاب الثالوث ١ ذهب بعضٌ الى ان الذات مغايرةٌ في الله للاقنوم على حد ما كانوا يقولون ان الاضافات مصاحبةٌ للذات اعتبارًا لها من حيث هي بالقياس الى الغير فقط لا من حيث هي اشياء ولكن قد حققنا في ما اسلفنا في مب ٢٨ ف ٢ ان الاضافات كما توجد في المخلوقات وجودًا عرضياً كذلك هي في الله عين الذات الالهية وهذا يلزم عنه ان ليس في الله تغايرٌ حقيقيٌّ بين الذات والاقنوم وان الاقانيم مع ذلك متمايزة حقيقةً لان الاقنوم يدل على الاضافة بحسب كونها قائمة بنفسها في الطبيعة الالهية على ما مرَّ في مب ٢٩ ف ٤ . والاضافة بالنسبة الى الذات ليست مغايرةً لها حقيقةً بل اعتبارًا فقط واما بالنسبة الى الاضافة المقابلة لها فهي

ممتازة عنها حقيقةً بقوة المقابلة وهكذا يكون في الله ذات واحدة واقانيم ثلاثة

اذًا اجيب على الاوَّل بان تمايز الاشخاص في المخلوقات لايمكن ان يكون بالاضافات بل يجب ان يكون بالمبادىء الذاتية لان الاضافات ليست قائمة بانفسها في المخلوقات وهي في الاقانيم الالهية قائمة بانفسها ولذا فبحسب كونها متقابلة يجوز ان تميّز الاشخاص دون الذات لان الاضافات لا تتمايز من حيث هي عين الذات حقيقةً

وعلى الثاني بانه من حيث ان الذات والاقنوم في الله متغايران اعتبارًا يلزم جواز ان يُثبَت لاحدهما ما يُنفَى عن الآخر وانه بالنتيجة ليس كلّما اعتُبِرَ احدهما يُعتَبر الآخر

وعلى الثالث باننا نضع للامور الالهية اسماءً على حسب طريقة المخلوقات كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ و٣ « ولما كانت طبائع المخلوقات تتشخص بالمادّة الخاضعة لطبيعة النوع قيـل للاشخاص في اللاتينية supposita و Subiecta وفي اليونانية hypostases (اي موضوعات تحت) ولهذا ايضاً يقـال للاقانيم الالهية supposita او hypostases لا لان هناك خضوعاً حقيقياً

الفصلُ الثاني

هل يجب ان يقال ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذاتٍ واحدة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انه ليس يجب ان يقال ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذاتٍ واحدة فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع ان « الآب والابن والروح القدس ثلاثةٌ بالجوهر وواحدٌ بالاتفاق » وجوهر الله هو عين ذاته . فاذًا ليس الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة

٢ وايضاً ليس يجب ان يُثبَت في حق الله ما ليس منصوصاً عليه نصاً صريحاً في الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ١ . والكتاب المقدس ليس يصرح في موضعٍ بان الآب والابن والروح القدس ذوو ذاتٍ واحدة . فاذًا ليس يجب القول بذلك

٣ وايضاً ان الطبيعة الالهية هي عين الذات . فاذاً كان يكفي القول بان الاقانيم الثلاثة اقانيم طبيعة واحدة

٤ وايضاً لم تجرِ العادة بان يقال اقنوم الذات بل بالاحرى ذات الاقنوم . فاذاً ليس يصح ايضاً في ما يظهر ان يقال ان الاقانيم الالهية اقانيم ذاتٍ واحدة

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٦ « لانقول ان الاقانيم الثلاثة من ذات واحدة دفعاً لتوهم ان في الله تغايرًا بين الذات والاقنوم » وكما ان الحروف تفيد المجاورة كذلك الفضلات ايضاً . فاذاً بجامع الحجة لا ينبغي ان يقال ان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة

٦ وايضاً لا ينبغي ان يقال في الله ما يؤدي الى الخطإ . والقول بان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدةٍ او جوهرٍ واحد يؤدي الى الخطإ فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع « المراد بالجوهر الواحد المحمول على الآب والابن اما قائمٌ بنفسه واحدٌ له اسمان او جوهرٌ واحدٌ متجزئٌ حصل عنه جوهران ناقصـان او جوهرٌ ثالثٌ متقدمٌ انتحله الجوهران الآخران واتخذاه » . فاذاً ليس ينبغي ان يقال ان الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسميانوس ك ٣ ب ١٤ ان لفظ أُموزيون الذي أُثبتَ في المجمع النيقاوي ردًا على الاريوسيين يدل على نفس ما يدل عليه قولنا ان الاقانيم الالهية اقانيم ذاتٍ واحدة

والجواب ان يقال ان عقلنا لا يسمي الامور الالهية بحسب حالها لتعذر ادراكه اياها كذلك بل بحسب الحال الموجودة في المخلوقات كما مرَّ في مب ١٣ ف ١ و ٢ ولما كانت طبيعة كل نوعٍ من المحسوسات التي منها يقتنص عقلنا المعرفة تتشخص بالمادة وهكذا كانت الطبيعة بمنزلة الصورة والشخص بمنزلة موضوع الصورة كانت الذات في الله ايضاً بحسب طريقة التعبير يعبَّر عنها كصورة الاقانيم الثلاثة . ونحن

نقول في المخلوقات ان كل صورة ايًا كانت هي صورة ما هي صورته كما ان الصحة او الجمال هي صحة او جمال انسانٍ ما واما الشيء الحاصل على الصورة فلا نقول انه ذو الصورة ما لم تقترن بوصفٍ ما يعيّنها كما اذا قلنا ان هذه المرأة ذات جمالٍ بديعٍ وهذا الرجل ذو قوةٍ كاملة وكذا لما كانت الذات في الله لا تتكثر بتكثر الاقانيم جاز لنا ان نقول ان الذات الواحدة ذات ثلاثة اقانيم والاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة بحيث يُعقَل ان المضاف اليه في كل ذلك هو في معنى الصورة

اذًا اجيب على الاول بان المراد بالجوهر هناك الايبستزي لا الذات

وعلى الثاني بان كون الاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة وان لم يرد في الكتاب المقدس بهذه الالفاظ لكنه قد ورد بهذا المعنى فقد قيل في يو ١٠ : ٣٠ «انا والآب واحد» وفيه ١٠ : ٢٨ «ان الآب فيَّ وانا في الآب» وامثال ذلك كثيرة

وعلى الثالث بانه لما كانت الطبيعة تدل على مبدإِ الفعل والذات تقال في اللاتينية من الوجود كان الاتصاف بوحدة الطبيعة يصدق على الاشياء المتفقة في فعلٍ ما كجميع المسخّنات واما الاتصاف بوحدة الذات فلا يصدق الا على الاشياء المتفقة في وجودٍ واحدٍ ولهذا كان قولنا ان الاقانيم الثلاثة هي اقانيم ذاتٍ واحدة اكثر ايضاحاً للوحدانية الالهية من قولنا انها اقانيم طبيعةٍ واحدة

وعلى الرابع بان الصورة الماخوذة على الاطلاق يجاء بها عادةً مضافة الى ما هي صورته كقولك قوة بطرس واما الشيء الحاصل على صورةٍ فلا يجاء به عادةً مضافاً اليها الا اذا اردنا تخصيص الصورة او تعيينها وحينئذٍ لا بدَّ من مضاف اليه ووصف له يدل احدهما على الصورة والآخر على تخصيصها كما اذا قيل بطرس ذو قوة عظيمة او مضاف اليه بمعنى المضاف اليه والوصف كما اذا قيل هذا هو رجل الدماء اي سافك دمٍ كثيرٍ ومن ثم لمَّا كانت الذات الالهية يُعبَّر عنها كالصورة بالنظر الى الاقنوم جاز ان يقال ذات الاقنوم ولم يجز العكس الا اذا زيد شيء لتعيين الذات

كما اذا قيل الآب هو اقنوم الذات الالهية والاقانيم الثلاثة اقانيم ذاتٍ واحدة .

وعلى الخامس بان من لا تفيد نسبة العلة الصورية بل بالاحرى نسبة العلة الفاعلة او المادية وهما مغايرتان دائماً لمعلولاتهما اذ ليس شيءٌ نفس مادته ولا شيءٌ نفس مبدئه الفاعلي . وقد يكون شيءٌ نفس صورته كما هو ظاهرٌ في جميع المجرَّدات عن المادة ومن ثم فقولنا الاقانيم الثلاثة اقانيم ذات واحدة اخذاً للذات في مقام الصورة لا يفيد مغايرة الذات للاقنوم كما يفيدها قولنا الاقانيم الثلاثة من ذاتٍ واحدة

وعلى السادس بان ايلاريوس قال في كتاب المجامع قُبَيل الآخِر « من العبث بالامور المقدسة ان يُحكَم عليها بوجوب انها غير مقدسة لاعتبار بعض اياها كذلك فاذا اخطأ بعضٌ في فهم الأُموزيون فماذنبي انا الذي اصبت فيه » وقال قبله « فهناك اذاً جوهرٌ واحدٌ من الخاصة الواحدة للمولود وليس من الجزء او الاتحاد او الاشتراك »

الفصلُ الثَّالثُ

هل تُحمَل الاسماء الذاتية على الاقانيم الثلاثة بالإفراد

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية كالله لا تُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالإفراد بل بالجمع لانه كما ان معنى الانسان صاحب انسانيةٍ كذلك معنى الله صاحب الوهية . والاقانيم الثلاثة هم ثلاثة اصحاب الوهيةٍ . فاذاً هم ثلاثة آلهة

٢ وايضاً ان قول التكوين « في البدء خلق الله السماوات والارض » يقال فيه بحسب الاصل العبراني « الوهيم » الذي معناه الآلهة او القضاة وانما قيل ذلك باعتبار تكثُّر الاقانيم . فاذاً الاقانيم الثلاثة آلهة متكثرة لا الهٌ واحدٌ

٣ وايضاً ان لفظ الشيء يرجع عند الاطلاق الى الجوهر في ما يظهر . وهو يُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالجمع فقد قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ « ان الاشياء التي يُتمتَّع بها هي الآب والابن والروح القدس » . فاذاً كذلك الاسماء

لاخر الذاتية يجوز حملها على الاقانيم الثلاثة بالجمع

٤وايضاً كما ان معنى الله صاحب الوهية كذلك معنى الاقنوم قائمٌ بنفسه في طبيعة عقلية. ونحن نقول ثلاثة اقانيم. فاذاً بجامع الحجة يجوز ان نقول ثلاثة آلهة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦: ٤«اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الهٌ واحدٌ»

والجواب ان يقال ان من الاسماء الذاتية ما يدل على الذات بطريقة الموصوف ومنها ما يدل عليها بطريقة الصفة فما يدل عليها بطريقة الموصوف يُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالإفراد فقط لا بالجمع وما يدل عليها بطريقة الصفة يُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالجمع وتحقيق ذلك ان الاسماء الموصوفة تدل على شيء بطريق الجوهر واسماء الصفات تدل على شيء بطريق العرض الذي وجوده في موضوع وكما ان الجوهر موجودٌ في نفسه كذلك هو واحدٌ او متكثرٌ في نفسه فكانت فردية الاسم الموصوف او جمعيته تعتبر بحسب الصورة المدلول عليها به واما الاعراض فكما ان وجودها في موضوع كذلك تقبل الوحدة او الكثرة من الموضوع فكان اعتبار الفردية او الجمعية في اسماء الصفات بحسب الاشخاص. وليس يوجد في اشخاص متكثرة من المخلوقات صورة واحدة الا بوحدة الترتيب كصورة الكثرة المترتبة. فاذاً الاسماء الدالة على هذه الصورة اذا كانت موصوفات تُحمَل بالإفراد على متكثرٍ بخلاف ما اذا كانت صفاتٍ فاننا نقول ان الناس الكثيرين جماعةٌ او عسكرٌ او شعبٌ ونقول مع ذلك ان الناس الكثيرين مجتمعون. واما في الله فالذات الالهية تقال بطريق الصورة كما مرّ في الفصل السابق وهي بسيطةٌ وغايةٌ في الوحدانية كما اسلفنا في مب٣ ف ٧ ومب٢ف ٤. فاذاً الاسماء الدالة عليها بطريقة الموصوف تُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالإفراد لا بالجمع وهذا هو الوجه في اننا نقول ان سقراط وافلاطون وشيشرون ثلاثة ناسٍ ولا نقول ان الآب والابن والروح القدس ثلاثة آلهة بل الهٌ واحدٌ لانه يوجد في اشخاص الطبيعة الانسانية الثلاثة ثلاث انسانيات وفي الاقانيم

الثلاثة ذاتٌ الهيةٌ واحدةٌ . واما تلك الاسماء التي تدل على الذات بطريقة الصفة فتُحمَل على الاقانيم الثلاثة بالجمع بسبب تكثر الاشخاص لاننا نقول هم ثلاثة موجودين او ثلاثة حكماء او ثلاثة ازليين ولا مخلوقين ولا متقدرين اذا اعتُبِرَت صفاتٍ اما اذا اعتبِرَت موصوفاتٍ فنقول هم لامخلوقٌ واحدٌ ولا متقدرٌ واحدٌ وازليٌّ واحدٌ كما قال اثاناسيوس في قانون الايمان

اذًا اجيب على الاول بانه وان كان معنى الله صاحب الالوهية الا ان بينهما فرقًا في طريقة الدلالة لان الله يقال بطريق الموصوف وصاحب الالوهية يقال بطريق الصفة . فاذًاوان كانت الاقانيم ثلاثة اصحاب الوهية لا يلزم مع ذلك انهم ثلاثة آلهة

وعلى الثاني بان طريقة الكلام تختلف باختلاف اللغات ولذلك فكما يقول اليونان ثلاثة ايبستزيات بسبب تكثر الاشخاص كذلك يقال في اللغة العبرانية ايضاً الوهيم بالجمع واما نحن فلا نقول آلهة او جواهر بالجمع نفياً للتكاثر عن الجوهر

وعلى الثالث بان الشيء من الشوامل فان اريد به الاضافة حُمِلَ على الاقانيم الالهية بالجمع وان اريد به الجوهر حُمِلَ عليها بالإفراد وبناء على هذا قال اوغسطينوس في المحل المذكور ان الثالوث شيءٌ في غاية العظمة

وعلى الرابع بان الصورة المدلول عليها بلفظ الاقنوم ليست الذات والطبيعة بل الاقنومية وعليه فلمّا كان في الآب والابن والروح ثلاث اقنوميات اي ثلاث خواص اقنومية كان الاقنوم يُحمَل على الثلاثة بالجمع لا بالإفراد

الفصلُ الرّابعُ

هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق على الاقنوم

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق لا يجوز اطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا « الله ولَدَ الله » قضية صادقة لان الحد الجزئي انما يطلق على ما يدل عليه كما يقول السفاسطة . والله حدٌّ جزئيٌّ فيما يظهر لامتناع

حمله بالجمع كما مرّ في الفصل السابق وفي مب١٣ف٩. فاذًا لكونه يدل على الذات يطلق في ما يظهر على الذات لا على الاقنوم

٢وايضاً ان الحد المأخوذ في مقام الموضوع لا ينحصر بالحد الماخوذ في مقام المحمول باعتبار معناه بل باعتبار الزمان المقترن بمعناه فقط ومتى قلتُ: الله يخلق: كان لفظ الله مطلقًا على الذات. فاذًا متى قيل: الله وَلَدَ: لا يجوز ان يكون الله مطلقًا على الاقنوم باعتبار المحمول الوسمي

٣وايضاً لو صدق قولنا: الله وَلَدَ: لان الآب يلد لصدق قولنا: الله لا يلد: لان الابن لا يلد فكان يوجد الهٌ والدٌ والهٌ غير والدٍ وهكذا يلزم في ما يظهر وجود الهين

٤ وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو قد ولد اما الله الذي هو نفسه او الله الذي هو الهٌ آخر لا جائزٌ ان يكون قد ولد الله الذي هو نفسه اذ لا شيء يولِّد نفسه كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ ولا ان يكون قد ولد الله الذي هو الهٌ آخر اذ ليس الا الهٌ واحدٌ. فاذًا قولنا: الله وَلَدَ الله: قضيةٌ كاذبة

٥وايضاً لو كان الله قد ولد الله فهو اما ولد الله الذي هو الآب واما الله الذي ليس هو الآب فان كان الاول لزم كون الله الآب مولودًا او الثاني لزم وجود الهٍ ليس هو الله الآب وهذا باطلٌ. فاذًا ليس يجوز ان يقال ان الله وَلَدَ الله

لكن يعارض ذلك قول قانون الايمان «الهٌ من الهٍ»

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا بان الله ونحوه من الاسماء تطلق حقيقةً بحسب طباعها على الذات لكنها قد تطلق توسعاً بسبب القرينة الوسمية على الاقنوم ومنشأ هذا القول في ما يظهر اعتبار البساطة الالهية المقتضية ان يكون الصاحب والمصحوب في الله واحدًا بعينه وهكذا فيكون صاحب الالوهية المدلول عليه بلفظ الله هو عين الالوهية. الأ انه في خصائص الكلام لا يجب اعتبار المدلول فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضاً. ولهذا لما كان لفظ الله يدل على الذات الالهية وصاحبها كما يدل لفظ

الانسان على الانسانية والشخص المتصف بها ذهب غيرهم ومذهبهم اصحّ ان اسم الله له من طريقة دلالته ان يطلَق حقيقةً على الاقنوم كاسم الانسان فهو اذن قد يُطلَق على الذات كما اذا قيـل الله يخلق لان هذا المحمول يلائم الموضوع باعتبار الصورة المدلول عليها به وهي الالوهية وقد يُطلَق على الاقنوم اما على اقنومٍ واحدٍ كما اذا قيل الله يلد او على اقنومين كما اذا قيل الله ينفخ او على الاقانيم الثلاثة كما قيل في ١ تيمو ١ : ١٧ «الملك الدهور الذي لا يموت ولا يُرى لله وحده الكرامة والمجد»

اذًا اجيب على الاول بان لفظ الله وان وافق الحدود الجزئية في عدم تكثر الصورة المدلول عليها به الا انه موافقٌ ايضاً للحدود الكلية في ان الصورة المدلول عليها به موجودةٌ في اشخاص متكاثرة . فاذًا ليس يجب اطلاقه دائماً على الذات التي يدل عليها

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض متجهٌ على من كان يقول ان لفظ الله ليس له من طبعه ان يُطلَق على الاقنوم

وعلى الثالث بان حال لفظ الله في انطلاقه على الاقنوم ليست كحال لفظ الانسان في ذلك لانه لما كانت الصورة المدلول عليها بلفظ الانسان وهي الانسانية متجزئة حقيقةً في اشخاصٍ مختلفة كان لفظ الانسان يطلق بنفسه على الاقنوم وان لم يُقرَن بما يعيّنه للاقنوم الذي هو شخصٌ متميز الا ان وحدة الطبيعة الانسانية او عمومها ليس امرًا حقيقياً بل اعتبارياً فقط ولذا كان لفظ الانسان لا يطلق على الطبيعة العامة الا باقتضاء قرينةٍ كما اذا قيل : الانسان نوعٌ : واما الصورة المدلول عليها بلفظ الله وهي الذات الالهية فهي واحدة وعامةٌ حقيقةً فهو اذًا يطلق بنفسه على الطبيعة العامة ولا تتعيّن دلالته على الاقنوم الا بالقرينة ومن ثمَّ فمتى قيل : الله يلد : كان لفظ الله مطلقاً على اقنوم الآب باعتبار الفعل الوسمي ومتى قلنـا : الله لا يلد : لم يكن في ذلك قرينة تخصصه باقنوم الابن فيكون ذلك مؤذناً بان التوليد ينـافي الطبع الالهي . واما اذا قُرِنَ بشيءٍ خاصٍ باقنوم الابن كما اذا قيل : الله المولود لا يلد :

كان ذلك قضيةً صادقةً ولا يلزم عنه ايضاً انه يوجد الهٌ والدٌ والهٌ غير والدٍ الا ان يُقرَن بشيء خاص بالاقنوم كما اذا قلنا الآب الهٌ والدٌ والابن الهٌ غير والدٍ وهكذا لا يلزم وجود آلهةٍ متكاثرة لان الآب والابن الهٌ واحدٌ كما مرَّ في الفصل السابق

وعلى الرابع بان قولنا : الآب وَلَدَ الله الذي هو نفسه : قضيةٌ كاذبة لان الضمير في نفسه يعود على نفس الشخص المذكور اولاً ولا ينافي ذلك قول اوغسطينوس في رسا ٦٦ الى مكسيموس «الله الآب وَلَدَ مغايراً نفسهُ» لان نفسه اما مفعولٌ لمغايراً فيكون المعنى ولداً آخر غيره او بدل من مغاير فيكون مفيداً لاتحاد الطبيعة وهو كلام مجازيٌ وظاهر التكلف ومعناه ولداً آخر شبيهاً به جداً وكذا قولنا: ولد الهاً آخر: قضية كاذبة لان الابن وان كان مغايراً للآب كما مرَّ في مب ٣١ ف ٢ لا يجب مع ذلك ان يقال انه الهٌ آخر دفعاً لتوهم ان الوصف الذي هو آخر مكيفٌ للموصوف الذي هو الله وان في الالوهية تمايزاً ومع ذلك فمنهم من يجيز ان يقال : ولداً آخر الهاً : على جعل آخر موصوفاً والهاً عطف بيان فيكون معناه ولداً آخر هو الهٌ غير ان ذلك طريقة غريبةٌ في الكلام يجب التجافي عنها سداً لمجال الضلال

وعلى الخامس بان قولنا : الله وَلَدَ الله الذي هو الله الآب : قضية كاذبةٌ لانه لما كان لفظ الآب عطف بيان على الله كان معيناً لان يكون المراد به اقنوم الآب وكان المعنى : وَلَدَ اللهَ الذي هو الآبُ : فيكون الآب مولوداً وهو كاذبٌ ومن ثَمَّ كانت السالبة وهي : ولد اللهَ الذي ليس هو الله الآب : صادقةً واما اذا لم يكن ذلك على معنى عطف البيان بل على تقدير شيء كانت الموجبة صادقةً والسالبة كاذبةً والمعنى حينئذٍ : ولد الله الذي هو الله الذي هو الآب : وهو تاويلٌ ظاهرُ التعسُّف فالأَولى اذاً ان يجرَى في ذلك على وجه البساطة فتُمنَع الموجبة وتُقبَل السالبة . ومع ذلك فان بريبوزيتيفوس قال ان السالبة والموجبة كلتاهما كاذبتان لان الاسم الموصول في الموجبة يحتمل ان يكون واقعاً على الشخص واما في السالبة فهو واقعٌ

على المدلول وعلى الشخص وعليه فمعنى الموجبة انه يصدق على اقنوم الابن كونه الله الآب ومعنى السالبة انه ليس يُنفَى عن اقنوم الابن فقط كونه الله الآب بل عن الوهيته ايضاً الا ان هذا غير صواب في ما يظهر لان ما يرد عليه الاثبات يجوز ان يرد عليه بعينه النفي كما قال الفيلسوف في الباب الاخير من كتاب العبارة

الفصلُ الخامسُ

هل يجوز اطلاق الاسماء الذاتية المقولة بالمواطأة على الاقنوم

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية المقولة بالمواطـأة يجوز انطلاقها على الاقنوم بحيث يكون قولنا : الذات تولّد الذات : قضيةً صادقةً فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ١ و ٢ «ان الآب والابن حكمةٌ واحدةٌ لكونهما ذاتاً واحدةً وهما بالتفصيل حكمةٌ من حكمةٍ كما هما ذاتٌ من ذاتٍ»

٢ وايضاً ما هو فينا فهو يتولّد او يفسد بتولدنا او فسادنا . والابن يتولد . فاذاً لما كانت الذات الالهية موجودةً في الابن يظهر انها متولدةٌ

٣ وايضاً ان الله هو عين الذات الالهية كما يتضح مما مرَّ في مب ٣ ف ٣ و ٤ وقولنا : الله يولّد الله : قضيةٌ صادقةٌ على ما مرَّ في الفصل السابق . فاذاً قولنا : الذات تولّد الذات : قضيةٌ صادقةٌ

٤ وايضاً كل ما يُحمَل على شيءٍ فيجوز انطلاقه عليه . والذات الالهية هي الآب . فاذاً يجوز انطلاقها على اقنوم الآب وهكذا الذات تولّد

٥ وايضاً ان الذات شيءٌ مولّدٌ لانها هي الآب الذي هو مولّد فلو لم تكن مولّدةً لكانت شيئاً مولّداً وغير مولّدٍ وهذا مستحيلٌ

٦ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ف ٢٠ «ان الآب هو مبدأ الالوهية كلها» وهو ليس مبدأً الا بالتوليد او النفخ فهو اذن يولّد الالوهية او ينفخها لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١ ب ١ «ليس شيءٌ يولِد

نفسه » ولو كانت الذات تولد الذات لما كانت تولِّد الا نفسها اذ ليس في الله شيء يمتاز عن الذات الالهية . فاذًا الذات لا تولد الذات

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة قد وهم فيها الأب يواقيم لزعمه انه كما يقال ان الله وَلَدَ الله يصح ان يقال ان الذات ولدت الذات معتبرًا في ذلك انه بسبب البساطة الالهية ليس الله شيئاً سوى الذات الالهية الا انه قد اغترَّ في ذلك لان صدق الكلام لا يقتضي اعتبار المدلولات فقط بل اعتبار طريقة الدلالة ايضًا كما مرَّ في الفصل السابق . والله والالوهية وان كانا في الحقيقة واحدًا بعينه الا ان طريقة الدلالة ليست فيهما واحدة بعينها لان اسم الله لدلالته على الذات الالهية وصاحبها له بطبعه من طريقة دلالته الوضعية انه يجوز ان يطلق على الاقنوم . وهكذا ما يختص بالاقانيم يجوز حمله على اسم الله فيقال ان الله مولودٌ او والدٌ على ما مرَّ في الفصل السابق . واما اسم الذات فليس له من طريقة دلالته ان يطلق على الاقنوم لانه يدل على الذات من حيث هي صورة مجردة ولذا فما يختص بالاقانيم مما تتمايز به لا يجوز اطلاقه على الذات لان ذلك يفيد ان في الذات الالهية تمايزًا كما في الاشخاص

اذًا اجيب على الاول بان الايمة القديسين قد استعملوا لبيان وحدة الذات والاقنوم الفاظًا اوضح مما تحتمله خاصة الكلام ولذلك فلا يجب اخذ كلامهم بحسب تمام منطوقه بل يجب تاويله اي ان تأوَّل الاسماء المقولة بالمواطأة بالاسماء المقولة بالاشتقاق او بالاسماء الاقنومية ايضًا فيكون معنى قولهم الذات من الذات او الحكمة من الحكمة الابن الذي هو الذات والحكمة من الآب الذي هو الذات والحكمة . الا ان في هذه الاسماء المقولة بالمواطأة ترتيبًا لابد من ملاحظته لان الاسماء التي ترجع الى الفعل هي اقرب الى الاقانيم لاستناد الافعال الى الاشخاص ومن ثمَّ فقولهم : الطبيعة من الطبيعة او الحكمة من الحكمة : اقل مجازًا من قولهم : الذات من الذات :

وعلى الثاني بان المتولّد في المخلوقات ليس يقبل عين طبيعة المولِّد بالعدد بل طبيعةً اخرى بالعدد تبتدىء ان توجد فيه من جديد بالتوليد وينتهي وجودها بالفساد ولذا فهي تتولدوتفسد بالعرض · واماالله المولود فانه يقبل عين طبيعة المولِّد بالعدد ولذا فالطبيعة الالهية لاتتولد في الابن لا بالذات ولا بالعرض ·

وعلى الثالث بانه وان كان اللهوالذات الالهية متحدين حقيقةً الا انهما لاختلاف طريقة دلالتهما يجب اختلاف طريقة الكلام عليهما

وعلى الرابع بان الذات الالهية تُحمَل على الآب بطريق الاتحاد الذاتي بسبب البساطة الالهية لكنه ليس يلزم من ذلك جوازا طلاقها عليه لاختلاف طريقة دلالتهما وهذا الاعتراض يتجه على تلك الاشياء التي يُحمَل احدها على الآخر حَمْلَ الكلي على الجزئي ·

وعلى الخامس بان الفرق بين الاسماء الموصوفة والصفات ان الموصوفات تدل على الاشخاص الموضوعة لها بخلاف الصفات فانها تُثبِتُ للموصوف ما تدل عليه ومن ثمَّ فالسفاسطة يقولون ان الموصوفات تدل على الاشخاص واما الصفات فلا تدل على الاشخاص بل تجمع بينها وبين معانٍ اخرى وعلى هذا فالاسماء الاقنومية الموصوفة يجوز حملها على الذات بسبب الاتحاد الحقيقي وليس يلزم ان الخاصة الاقنومية المتازة تخصص الذات بل تُثبَت للشخص المدلول عليه بالاسم الموصوف · واما الصفات الوسمية والاقنومية فلا يجوز حملها على الذات الا بضميمة موصوف فلا يجوز ان نقول ان الذات مولِّدة ويجوز مع ذلك ان نقول ان الذات شيءٌ مولِّدٌ او الهٌ مولِّدٌ اذا كان الشيء والاله مطلقين على الاقنوم لاعلى الذات · فاذًا لا تناقض في قولنا ان الذات شيء مولِّدٌ وشيءٌ غير مولِّدٍ لا نطلاق الشيء في الاول على الاقنوم وفي الثاني على الذات

وعلى السادس بان الالوهية من حيث هي واحدة في اشخاص متكاثرة توافق على

نحوِ ما صورة اسم الجنس الجمعي وعليه فاذا قيل الآب هو مبدأ الالوهية كلها صح اخذها بمعنى مجموع الاقانيم اي من حيث ان الآب هو المبدأ في جميع الاقانيم الالهية وليس يلزم ان يكون مبدأ لنفسه فهو كما يقال لواحد من الشعب رئيس الشعب كله وليس مع ذلك رئيس نفسه. او يقال انه مبدأ الالوهية كلها لا لانه يولدها او ينفخها بل لانه يُشرِك فيها بالتوليد والنفخ

الفصلُ السادسُ

هل يجوز حمل الاقانيم على الاسماء الذاتية

يتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الاقانيم لا يجوز حملها على الاسماء الذاتية المقولة بالاشتقاق بحيث يقال الله ثلاثة اقانيم او الله هو الثالوث فان قولنا : الانسان هو كلُّ انسانٍ : قضيةٌ كاذبة لامتناع صدقها في حق احد الاشخاص اذ ليس سقراط كلَّ انسانٍ ولا افلاطون ولا واحدٌ غيرهما. وكذا قولنا الله هو الثالوث يمتنع صدقه في احد اشخاص الطبيعة الالهية اذ ليس الآب هو الثالوث ولا الابن ولا الروح القدس. فاذًا قولنا: الله هو الثالوث : قضية كاذبة

٢ وايضاً ان الجزئيات لا تُحمَل على كلياتها الا بالعرض كما اذا قلتُ الحيوانُ انسانٌ لانه يعرض للحيوان ان يكون انساناً. ولفظ الله بالنسبة الى الاقانيم الثلاثة كالكلي بالنسبة الى الجزئيات كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ و ٣ ب ٤ . فاذًا يظهر انه لا يجوز حمل اسماء الاقانيم على اسم الله الا بالعرض

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خط ٢ في الايمان « نؤمن ان الله الواحد ثالوثٌ واحد للاسم الالهي »

والجواب ان يقال انه وان لم يجز حمل الصفات الاقنومية او الوسمية على الذات كما مرَّ في الفصل السابق الا ان ذلك يجوز في الموصوفات بسبب الاتحاد الحقيقي بين الذات والاقنوم والذات الالهية ليست متحدةً حقيقةً مع اقنومٍ واحدٍ فقط بل

مع الثلاثة فيجوز اذن حمل الاقنوم الواحد والاقنومين والثلاثة عليها كما لو قلنا : الذات هي الآب والابن والروح القدس : ولما كان لفظ الله له من نفسه ان يطلق على الذات كما مرّ في ف ٤ من هذا المبحث كان قولنا : الله ثلاثة اقانيم : صادقاً كما ان قولنا : الذات ثلاثة اقانيم : صادقٌ

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الانسان له من نفسه ان يطلق على الاقنوم وليس له ان يطلق على الطبيعة العامة الا من القرينة كما اسلفنا آنفاً في المحل المذكور ولذا كان قولنا الانسان هو كل انسان كاذباً اذ يمتنع صدق ذلك على احد الاشخاص واما لفظ الله فله من نفسه ان يطلق على الذات ولذا فقولنا : الله هو الثالوث : وان لم يصدق بالنظر الى احد اشخاص الطبيعة الالهية الا انه صادق بالنظر الى الذات ولم يعتبر ذلك برُّيتانوس فمنعه على الاطلاق

وعلى الثاني بانه متى قيل الله او الذات الالهية هو الآب كان ذلك الحمل باعتبار الاتحاد لا من قبيل حمل الجزئي على الكلي اذ ليس في الله كليٌّ وجزئيٌّ . فاذاً كما ان قولنا : الآب هو الله : هو بالذات كذلك قولنا : الله هو الآب : هو بالذات وليس بالعرض بوجهٍ من الوجوه

الفصلُ السَّابعُ

هل يجب تخصيص الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الاسماء الذاتية لا يجب تخصيصها بالاقانيم لان كل ما يمكن ان يودي الى الضلال في الايمان يجب التجافي عنه في الله فقد قال ايرونيموس ان عدم إحكام استعمال الالفاظ يؤدّي الى الابتداع . وتخصيص الاسماء المشتركة بين الاقانيم الثلاثة باحدها قد يودي الى الضلال في الايمان لان ذلك يوهم اما انها لا تلائم الا ذلك الاقنوم المخصَّصة به فقط او انها به انسب منها بالاقنومين الآخرين . فاذاً ليس يجب تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم

٢وايضاً ان الصفات الذاتية المقولة بالمواطأة تدل بطريق الصورة · وليس احد الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر اذ الصورة لا تمتاز بالشخص عما هي صورته · فاذًا الصفات الذاتية ولاسيما المقولة بالمواطأة ليس يجب تخصيصها بالاقانيم

٣وايضاً ان الخاص منقدم على المخصَّص لانه داخل في حقيقته · والصفات الذاتية منقدمة بحسب طريقة التعقل على الاقانيم تقدُّمَ العام على الخاص · فاذًا ليس يجب ان تكون مخصَّصة بالاقانيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور١: ٢٤ «المسيح قوة الله وحكمة الله»

والجواب ان يقال قد كان ملائماً لايضاح الايمان تخصيص الصفات الذاتية بالاقانيم لان ثالوث الاقانيم وان تعذر اثباته بالبرهان كما مرَّ في مب ٣٢ ف١ الا انه ينبغي بيانه بما هو اوضح · والصفات الذاتية اوضح لعقلنا من خواص الاقانيم لاننا من المخلوقات التي منها نقتنص المعرفة انما نقدران نتوصل بتاكيد الى معرفة الصفات الذاتية لا الى معرفة الخواص الاقنومية كما مرَّ في الموضع المشار اليه · فاذًا كما نستخدم لايضاح الاقانيم الالهية ما نجد لها في المخلوقات من شبه الاثر او الصورة كذلك نستخدم الصفات الذاتية وهذا الايضاح للاقانيم بالصفات الذاتية يدعى تخصيصاً · وايضاح الاقانيم الالهية بالصفات الذاتية يمكن ان يكون على ضربين احدهما بطريق المشابهة كتخصيص ما يرجع الى العقل بالابن الذي يصدر بطريق العقل كالكلمة والثاني بطريق المباينة كتخصيص القوة بالآب كما قال اوغسطينوس دفعاً لتوهم ما يحصل عندنا عادةً من ضعف الآباء بالهرم عن الله

اذًا اجيب على الاول بان الصفات الذاتية لا تخصَّص بالاقانيم بمعنى انها خواص لها بل لايضاحها بطريق المشابهة او المباينة على ما مرَّ في جرم الفصل فلا يلزم من ذلك ضلالٌ في الايمان بل بالاحرى ايضاحٌ للحق

وعلى الثاني بانه لو كانت الصفات الذاتية تخصَّص بالاقانيم بحيث تكون خواص

لما لكان يلزم كون احد الاقانيم كالصورة بالنسبة الى الآخر وهذا قد منعه اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب٢ حيث بيّنَ ان الآب ليس حكيماً بالحكمة التي ولدها كأن الابن وحده هو الحكمة بحيث ان الحكمة تقال على الآب والابن معاً فقط لا على الآب دون الابن بل الابن يقال له حكمة الآب لانه هو الحكمة الصادرة عن الآب الحكمة فكلٌّ منهما حكمة بنفسه وكلاهما معاً حكمة واحدة · فاذاً ليس الآب حكيماً بالحكمة التي ولدها بل بالحكمة التي هي ذاته

وعلى الثالث بان الصفة الذاتية وان كانت باعتبار حقيقتها الخاصة متقدمةً بحسب طريقة التعقل على الاقنوم الا انه من حيث تضمنها حقيقة المخصّص لا يمتنع ان يكون الخاص بالاقنوم متقدماً على المخصّص به كما ان اللون متأخرٌ عن الجسم من حيث هو جسمٌ الا انه متقدمٌ طبعاً على الجسم الابيض من حيث هو ابيض

ألفصلُ الثامنُ

هل اصاب الايمة المقدّسون في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقانيم

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمة المقدّسين لم يصيبوا في تخصيصهم الاسماء الذاتية بالاقانيم فقد قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٢ « الازلية في الآب والشكل في الصورة والاستعمال في الموهبة » وقد اتى في كلامه هذا بثلاثة اسماء خاصة بالاقانيم وهي الآب والصورة الخاصة بالابن كما مرَّ في مب ٣٥ ف٢ والموهبة الخاصة بالروح القدس كما مرَّ في مب ٣٨ ف٢ وقد اتى فيه ايضاً بثلاثة مخصّصات فانه خصص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس وليس ذلك صواباً فيما يظهر لان الازلية تفيد استمرار الوجود والشكل هو مبدأُ الوجود والاستعمال يرجع الى الفعل في ما يظهر · والذات والفعل لم يردا مخصصين باقنوم · فاذاً تخصيص الصفات بالاقانيم خارجٌ عن الصواب في ما يظهر

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب٥ « في الآب الوحدة

وفي الابن المساواة وفي الروح القدس اتفاق المساواة والوحدة» وليس هذا صواباً فيما يظهر اذ ليس يسمى اقنومٌ حقيقةً بما هو مخصص بالآخر فليس الآب حكيماً بالحكمة المولودة كما مرَّ في الفصل السابق وفي مب٢٧ف٢ بل هذه الثلاثة جميعها واحدٌ بسبب الآب وجميعها متساوية بسبب الابن وجميعها مرتبطة بسبب الروح القدس كما قال اوغسطينوس في المحل المذكور. فاذًا ليس تخصيصها بالاقانيم صواباً

٣وايضاً ان القوة تُنسَب الى الآب والحكمة الى الابن والخيرية الى الروح القدس كما في اوغسطينوس. ويظهر ان هذا غير صواب لان القدرة ترجع الى القوة وقد وردت مخصصة بالابن كقوله في ١ كور١: ٢٤«المسيح قدرة الله» وبالروح القدس كقول لوقا٦: ١٩«ان قدرةً كانت تخرج منه وتبرئ الجميع» فاذًا ليس يجب تخصيص القوة بالآب

٤وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ب ١٠ «ليس يجب فهم قول الرسول منه وبه وفيه على وجه الاختلاط فهو قد قال منه باعتبار الآب وبه باعتبار الابن وفيه باعتبار الروح القدس» وليس هذا صواباً في ما يظهر لان قوله فيه يفيد في ما يظهر نسبة العلة الغائية التي هي أُولى العلل فكان يجب تخصيص هذة النسبة العلّية بالآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ

٥ وايضاً قد ورد الحق مخصصاً بالابن كقوله في يو١٤: ٦ «انا الطريق والحق والحيوة» ومثله سفر الحيوة كقوله في مز ٣٩: ٩«قد كُتِبَ عني في رأس الكتاب» اي عند الآب الذي هو رأسي كما قال الشارح وكذا الموجود فقد كتب الشارح على قول اش٦٥: ١«هاءنذا لأُمة» مانصه«ان المتكلم هو الابن الذي قال لموسى انا هو الموجود» وهذه الاسماء يظهر انها خاصةٌ بالابن لا مخصَّصةٌ به اما الحق فلأنه لشبه الاعظم بالمبدإ عارياً عن كل مباينة كما قال اوغسطينوس في كتاب الدين الصحيح ب٢٦ وهكذا يظهر انه انما يلائم بالخصوص الابن الذي له مبدأٌ . واما سفر

الحيوة فلأنه يدل على موجود من آخر لان كل سفرٍ فهو يكتب من كاتب . واما الموجود فلأنه لو كان القائل لموسى «انا هو الموجود» هو الثالوث اذًا لاستطاع موسى ان يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني اليكم» فاذًا كان يستطيع ايضاً ان يقول «ذاك الذي هو الآب والابن والروح القدس ارسلني اليكم» مشيرًا بذلك الى اقنومٍ معيّنٍ وهذا باطلٌ اذ ليس اقنومٌ آباً وابناً وروحاً قدساً . فاذًا ليس يجوز كون الموجود عاماً للثالوث بل هو خاصٌ بالابن

والجواب ان يقال ان عقلنا الذي يهتدي بالمخلوقات الى معرفة الله يجب ان يعتبر الله بحسب الطريقة التي يستفيدها من المخلوقات . ونحن اذا اعتبرنا خليقةً ما ظهر لنا فيها اربعة امورٍ مترتبة فان الشيء يُعتبَر اولاً على الاطلاق من حيث هو موجودٌ ما . وثانياً من حيث هو واحدٌ . وثالثاً من حيث ان فيه قدرةً على الفعل والتأثير . ورابعاً من حيث نسبته الى المعلولات . فاذًا هذه الاعتبارات الاربعة تعرض لنا في الله ايضاً

فاولاً بالاعتبار الاول الذي به يُعتَبر الله على الاطلاق بحسب وجوده يؤخذ تخصيص ايلاريوس الذي بحسبه تُخصَّص الازلية بالآب والشكل بالابن والاستعمال بالروح القدس اما الازلية فلانها من حيث تدل على وجودٍ غير مبتدَإٍ لها شبهٌ بما هو خاصٌ بالآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ واما الشكل او الجمال فلان له شبهاً بما هو خاصٌ بالابن لان الجمال يقتضي ثلاثةً الاول التمام او الكمال اذ الاشياء الناقصة قبيحةٌ بمجرّد نقصها . والثاني التناسب الواجب او المطابقة . والثالث الإشراق لان ما كان لونه لامعاً يدعى جميلاً فالاول شبيهٌ بما هو خاصٌ بالابن من حيث هو الابن الحاصل في نفسه على طبيعة الآب بالحقيقة والكمال وقد اشار الى ذلك اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ «حيث (يعني في الابن) الحيوة العُظمى والكاملة» والثاني موافقٌ لما هو خاصٌ بالابن من حيث هو صورة الآب الظاهرة ومن ثم نرى

ان صورةً يقال لها جميلةٌ متى مثّلت شيئاً تمثيلاً كاملاً ولو كان ذلك الشيء قبيحاً في نفسه وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في الموضع المشار اليه قريباً « حيث الموافقة العظيمة والمساواة الأُولى » والثالث موافقٌ لما هو خاصٌ بالابن من حيث هو الكلمة التي هي نور العقل وضياؤُه كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٣ وقد اشار الى هذا اوغسطينوس بقوله في المحل المذكور « كالكلمة الكاملة التي لا يفوتها شيءٌ وكصناعةٍ ما لله القادر على كل شيء » واما الاستعمال فلانه يشبه ما هو خاصٌ بالروح القدس اذا أُخذ بالفساحة بحسب تضمنه معنى التمتع من حيث ان الاستعمال هو اتخاذ شيء بقوة الارادة والتمتع هو استعماله بفرحٍ كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٠ ب ١١ وعلى هذا فالاستعمال الذي به يتمتع كلٌ من الآب والابن بالآخر يوافق ما هو خاصٌ بالروح القدس من حيث هو محبة وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ « تلك المحبة واللذة والسعادة تُدعى منه استعمالاً » واما الاستعمال الذي به نتمتع نحن بالله فانه يشبه الخاص بالروح القدس من حيث هو موهبة وهذا قد اوضحه اوغسطينوس بقوله في المحل المار « ان الروح القدس في الثالوث هو لذة الوالد والمولود الفائضة علينا او على المخلوقات بسماحةٍ وسعةٍ عظيمةٍ » وبذلك يتضح وجه نسبة الازلية والشكل والاستعمال الى الاقانيم اي تخصيصها بها بخلاف الذات والفعل فانهما لعمومهما ليس في حقيقتهما ما يشبه خواص الاقانيم

وثانياً اما الاعتبار الثاني الذي به يُعتبَر الله فمن حيث هو واحدٌ وبهذا الاعتبار قد خصّص القديس اوغسطينوس في كتاب التعليم المسيحي ١ ب ٥ الوحدانية بالآب والمساواة بالابن والاتفاق او الارتباط بالروح القدس ومن البيّن ان هذه الثلاثة تفيد الوحدة ولكن على انحاء مختلفة لان الوحدانية تقال على الاطلاق دون استلزام شيءٍ آخر ولذا تُخصّص بالآب الذي لا يستلزم قبله اقنوماً آخر لكونه مبدأً لا من مبدإٍ والمساواة

تفيد الوحدة بالنسبة الى آخر لان المساوي ما اتحد مع آخر بالكم ولذا تخصّص بالابن الذي هو مبدأ من مبدإٍ ٠ والارتباط يفيد وحدة اثنين ولذا يخصّص بالروح القدس لكونه من اثنين وبهذا المعنى يمكن فهم ما قاله اوغسطينوس في المحل المار قريباً وهو «الثلاثة واحدٌ بسبب الآب ومتساوية بسبب الابن ومرتبطة بسبب الروح القدس» فواضحٌ ان كل شيءٍ يُنسَب الى ما يوجد فيه اولاً كما ان جميع الموجودات السافلة يقال لها حية بسبب النفس النامية القائم فيها اولاً حقيقة الحياة في هذه الموجودات والوحدانية توجد اول الامر في اقنوم الآب حتى على فرض المحال من عدم وجود الاقنومين الآخرين ولذا كان الاقنومان الباقيان يستفيدان الوحدانية من الآب ولكن لو ارتفع وجود الاقنومين الآخرين لارتفعت المساواة عن الآب ومتى وُجِدَ الابن وُجدت في الحال المساواة ولذا يقال ان الثلاثة متساوية بسبب الابن لا بمعنى ان الابن هو مبدأ مساواة الآب بل لانه لو لم يكن الابن مساوياً للآب لامتنع وصف الآب بالمساواة لان مساواته تعتبر اولاً للابن اذ ان كون الروح القدس ايضاً مساوياً للآب انما هو حاصلٌ له من الابن ٠ وكذا لو ارتفع وجود الروح القدس الذي هو رابطة الاثنين لامتنع تعقل وحدة الارتباط بين الآب والابن ولذا يقال ان الثلاثة مرتبطة بسبب الروح القدس لانه متى وجد الروح القدس توجد حقيقة الارتباط في الاقانيم الالهية وعليه يجوز وصف الآب والابن بالارتباط

وثالثاً بحسب الاعتبار الثالث الذي به يُعتَبر في الله قدرة كافية على التأثير يقال انه يؤخذ التخصيص الثالث اي تخصيص القوة والحكمة والخيرية وهذا التخصيص هو بحسب اعتبار المشابهة اذا اعتبر في الاقانيم الالهية وبحسب اعتبار المباينة اذا اعتبر في المخلوقات لان القوة تتضمن حقيقة المبدإ فهي تشبه الآب السماوي الذي هو مبدأ الالوهية كلها الّا انها قد لا توجد احياناً في الأب الارضي بسبب الهرم ٠ والحكمة تشبه الابن السماوي من حيث هو كلمة اذ ليست الكلمة شيئاً سوى

صورة الحكمة الا انها قد لا توجد احياناً في الابن الارضي بسبب قلة الزمان·
والخيرية لكونها سبب المحبة وموضوعها تشبه الروح الالهي الذي هو المحبة الا انها
منافرة للروح الارضي في ما يظهر بحسب كونه متضمناً نوعاً من القسر والدفع
كقول اش ٢٥ : ٤ «روح المعتزين كان كالسيل المندفع على الحائط» واما القدرة
فتخصص بالابن والروح القدس لا بحسبما يقال قدرة لقوة الشيء بل بحسبما يقال
احياناً قدرة لما يصدر عن قوة الشيء كما نقول لفعلٍ ما من افعال القدرة انه قدرة
فاعلٍ ما

ورابعاً بحسب الاعتبار الرابع الذي به يعتبر الله من جهة نسبته الى معلولاته يؤخذ
ذلك التخصيص بلفظ منه وبه وفيه لان من قد تفيد نسبة العلة المادية التي لا
محل لها في الله وقد تفيد نسبة العلة الفاعلية التي تلائم الله باعتبار قوته الفاعلية فهي
اذاً تخصص بالآب كالقوة· واما الباء فقد تفيد العلة المتوسطة كما نقول ان الصانع
يعمل بالمطرقة وهكذا لا تكون مخصصةً بالابن بل خاصةً به كقول يو ١ : ٣ «كلٌّ
به كُوِّن» ليس لان الابن آلةٌ بل لكونه مبدأً من مبدإٍ وقد تفيد نسبة الصورة
التي بها يعمل الفاعل كما نقول ان الصانع يعمل بالصناعة فاذاً كما ان الحكمة والصناعة
تخصصان بالابن كذلك يخصص به لفظ به· واما في فانها تدل بالخصوص على نسبة
الحاوي والله يحوي الاشياء على نحوين اولاً بحسب اشباهها من حيث هي حاصلة
في علمه وهكذا يكون لفظ فيه مخصصاً بالابن وثانياً من حيث يحفظ الاشياء ويصرّفها
بخيريته سائقاً اياها الى الغاية الملائمة وهكذا يخصص لفظ فيه بالروح القدس
كالخيرية· لا يقال ان نسبة العلة الغائية لكونها أُولى العلل يجب تخصيصها بالآب
الذي هو مبدأ لا من مبدإٍ لان الاقنومين الالهيين اللذين مبدؤُها الآب لا يصدران
صدوراً الى غايةٍ لان كلًّا منهما هو الغاية القصوى بل صدوراً طبيعياً وهو يرجع بالاحرى
الى حقيقة القوة الطبيعية في ما يظهر — واما بقية الصفات فينبغي ان يقال فيها

ان الحق لكونه يرجع الى العقل كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ يُخصَّص بالابن وليس خاصاً به لجواز اعتباره من حيث هو في العقل ومن حيث هو في الخارج فاذاً كما ان العقل والخارج المأخوذ بحسب الذات ذاتيان لا اقنوميان كذلك الحق ايضاً وتعريف اوغسطينوس له المورد في الاعتراض انما هو بحسب تخصيصه بالابن · واما سفر الحيوة فانه يدل قصداً على المعرفة وتبعاً على الحيوة لانه معرفة الله بالذين سيفوزون بالحياة الخالدة كما مرَّ في مب ٢٤ ف ١ فهو اذاً يخصَّص بالابن وان كانت الحياة تُخصَّص بالروح القدس من حيث يفيد حركة باطنية وهكذا توافق الخاص بالروح من حيث هو محبة · واما الكتابة من الغير فليست من حقيقة الكتاب بما هو كتاب بل بما هو مصنوعٌ ما فهو اذاً ليس يفيد الاصل وليس اقنومياً بل يُخصَّص بالاقنوم · واما اسم الموجود فيخصص باقنوم الابن لا باعتبار حقيقته الخاصة بل باعتبار القرينة اي من حيث ان كلام الله لموسى كان فيه رمزٌ الى تحرير الجنس البشري الذي تم بالابن ومع ذلك فباعتبار ان أل الموصولة في الموجود قد تؤخذ بالاضافة يمكن نسبتها احياناً الى اقنوم الابن فتؤخذ باعتبار الاقنوم كما اذا قيل الابن هو المولود الموجود واما اذا أُخِذت على الاطلاق فهي اسم ذاتي · واما هذا الاشارية فهي وان ظهر بحسب الاصول اللغوية انها ترجع الى اقنوم معيَّن الا ان كل شيء قابل الاشارة يجوز بحسب الاصول اللغوية ان يشار اليه وان لم يكن في الحقيقة اقنوماً لاننا نقول هذا الحجر وهذا الحمار · فاذاً يجوز بحسب الاصول اللغوية ايضاً ان يشار بها الى الذات الالهية من حيث يُعبَّر عنها بلفظ الله كقوله في خر ١٥ : ٢ « هذا الاهي فاياه امجد »

أَلمبحثُ المتممُ أربعينَ

في الاقانيم بالنسبة الى الاضافات او الخواص — وفيه اربعة فصول

ثمَّ يبحث في الاقانيم بالنسبة الى الاضافات او الخواص والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ هل الاضافة هي نفس الاقنوم — ٢ في ان الاضافات هل تميّز الاقانيم وتقوّمها — ٣ في انهُ اذا جُرِّدَت الاضافات بالعقل عن الاقانيم هل تبقى الايبستزيات متمايزة — ٤ في ان الاضافات هل تقتضي تقدم افعال الاقانيم بحسب العقل او بالعكس

الفصلُ الاوَّلُ

هل الاضافة هي نفس الاقنوم

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاضافة في الله ليست نفس الاقنوم لان كل شيئين هما واحدٌ بعينه فانهما اذا تكثر احدهما يتكثر الآخر . ويحدث ان يكون في اقنوم واحدٍ اضافات متكثرة لوجود الابوة والنفخ المشترك في اقنوم الآب وان يكون ايضاً اضافة واحدة في اقنومين كوجود النفخ المشترك في اقنوم الآب والابن . فاذاً ليست الاضافة نفس الاقنوم

٢ وايضاً ليس يوجد شيءٌ في نفسه كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٤ م ٢٤ والاضافة موجودة في الاقنوم ولا يجوز ان يقال ان ذلك باعتبار الاتحاد للزوم وجودها في الذات ايضاً . فاذاً ليست الاضافة او الخاصة نفس الاقنوم في الله

٣ وايضاً كل شيئين هما واحدٌ بعينه فهما بحيث ان كل ما يُحمَل على احدهما يُحمَل على الآخر . وليس كل ما يُحمَل على الاقنوم يُحمَل على الخاصة لاننا نقول ان الآب يولِد ولا نقول ان الابوة مولِّدة . فاذاً ليست الخاصة نفس الاقنوم في الله

لكن يعارض ذلك ان ليس تغايرٌ في الله بين ما هو وما به كما قال بويسيوس في كتاب الاسابيع . والآب آبٌ بالابوة . فهو اذاً نفس الابوة وكذلك سائر الخواص هي عين الاقانيم

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فمنهم من ذهب الى ان الخواص ليست نفس الاقانيم ولا موجودة في الاقانيم والذي حملهم على هذا القول طريقة دلالة الاضافات التي لا تدل على وجودٍ في شيءٍ بل بالاحرى بالقياس الى شيءٍ ولذلك قالوا ان الاضافات مصاحبة كما مرَّ بسط ذلك في مب ٢٨ ف ٢ الا انه لما كانت الاضافة من حيث هي شيء في الله هي نفس الذات الالهية والذات هي نفس الاقنوم كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ١ يجب كون الاضافة هي نفس الاقنوم·

ومنهم من اعتبر هذا الاتحاد فذهب الى ان الخواص هي نفس الاقانيم لا موجودة في الاقانيم لانهم لم يكونوا يُثبتون الخواص في الله الا بحسب ظاهر الكلام كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٢ ولكن لا بدَّ من اثبات الخواص في الله كما اسلفنا في المحل المذكور وهي يُعبَّر عنها بوجه المواطأة على انها بمنزلة صورٍ للاقانيم ولما كان من شأن الصورة ان تكون موجودة في ما هي صورته وجب القول بان الخواص موجودة في الاقانيم وانها مع ذلك نفس الاقانيم كما نقول ان الذات موجودة في الله وهي مع ذلك نفس الله

اذاً اجيب على الاول بان الاقنوم والخاصة متحدان حقيقةً ولكنهما متغايران اعتباراً فلا يلزم من تكثر احدهما تكثر الآخر لكن يجب ان يلاحَظ انه بسبب البساطة الالهية يعتبَر ضربان من الاتحاد الحقيقي في الله بين الاشياء المتغايرة في المخلوقات لانه اذ كانت البساطة الالهية مُخرِجةً لتركيب الصورة والمادة يلزم ان المقول بالمواطأة والمقول بالاشتقاق واحدٌ بعينه في الله كالالوهية والله واذ كانت مُخرِجةً لتركيب المحل والعرض يلزم ان كل ما يوصف به الله فهو ذاته ولهذا كانت الحكمة والقدرة شيئاً واحداً بعينه في الله لان كليهما هما الذات الالهية· والخاصة بحسب كلا هذين الضربين من الاتحاد هي نفس الاقنوم في الله لان الخواص الاقنومية هي عين الاقانيم من جهة ان المقول بالمواطأة هو عين المقول بالاشتقاق لانها اقانيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي عين الآب والبنوة هي عين الابن والانبثاق هو عين الروح القدس·

واما الخواص الغير الاقنومية فهي عين الاقانيم باعتبار الضرب الثاني من الاتحاد الذي بحسبه يكون كل ما يوصف به الله هو ذاته · وهكذا اذًا فالنفخ المشترك هو نفس اقنوم الآب ونفس اقنوم الابن لا بمعنى انه اقنوم واحدٌ قائم بنفسه بل بمعنى انه خاصة واحدة موجودة في هذين الاقنومين كوجود ذاتٍ واحدة فيهما على ما مرّ في مب ٣٠ ف ٢

وعلى الثاني بانه يقال ان الخواص موجودة في الذات بطريقة الاتحاد فقط واما في الاقانيم فبطريقة الاتحاد لا حقيقةً بل باعتبار طريقة الدلالة كوجود الصورة في الشخص ولذا كانت الخواص تعيّن الاقانيم وتميزها دون الذات

وعلى الثالث بان الاوصاف والكلمات الوسمية تدل على الافعال الوسمية والافعال تُسنَد الى الاشخاص · والخواص ليست تدل كالاشخاص بل كصورة الاشخاص ولذا كانت طريقة الدلالة تمنع من حمل الاوصاف والكلمات الوسمية على الخواص

الفصلُ الثاني

هل تتمايز الاقانيم بالاضافات

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاقانيم لا تتمايز بالاضافات لان البسائط تتمايز بانفسها · والاقانيم في غاية البساطة · فاذًا تتمايز بانفسها لا بالاضافات

٢ وايضاً لا تمتاز صورةٌ الا بحسب جنسها فلا يمتاز الابيض عن الاسود الا بحسب الكيف · والابستزي يراد به شخصٌ في جنس الجوهر · فاذًا ليس يجوز تمايز الابستزيات بالاضافات

٣وايضاً ان المطلق متقدم على المضاف · والتمايز الاول هو تمايز الاقانيم الالهية · فاذًا الاقانيم الالهية لا تتمايز بالاضافات

٤ وايضاً ما يستلزم تقدم التمايز يمتنع ان يكون مبدأه الاول · والاضافة تستلزم تقدم التمايز لأخذه في حدها لان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى الغير · فاذًا

المبدأ الاول المميّز في الله يمتنع ان يكون الاضافة

لكن يعارض ذلك قول بويسيوس في كتاب الثالوث «ان الاضافة وحدها تُكثّر ثالوث الاقانيم الالهية»

والجواب ان يقال ان كل متكثرٍ فيه شيءٌ مشتركٌ فيجب التماس مميِّزٍ فيه فاذًا لما كانت الاقانيم الالهية متفقةً في وحدانية الذات كان لا بدَّ من التماس شيءٍ تتمايز به حتى تكون متكثرةً · والاقانيم الالهية يوجد فيها امران تتغاير بحسبهما وهما الاصل والاضافة وهذان وان لم يتغايرا حقيقةً لكنهما متغايران بحسب طريقة الدلالة لان الاصل يُدَلُّ عليه بطريقة الفعل كالتوليد والاضافة يدل عليها بطريقة الصورة كالابوة — اذًا لما لاحظ بعضٌ ان الاضافة تلحق الفعل ذهبوا الى ان الايبستزيات في الله تتمايز بالاصل فيكون الآب ممتازًا عن الابن من حيث هو والدٌ والابن مولود · واما الاضافات او الخواص فهي توضح بالتبعية تمايزات الايبستزيات او الاقانيم كما ان الخواص في المخلوقات توضح تمايزات الاشخاص التي تحصل بالمبادىء المادية · ولكن هذا القول غير مستقيمٍ لامرين اما اولاً فلانه لا بد لتعقل شيئين متمايزين من تعقل تمايزهما بشيءٍ باطنٍ فيهما كالمادة او الصورة في المخلوقات · واصل شيءٍ ماليس يُعقَل كشيءٍ باطنٍ له بل كسبيل من الشيء او الى الشيء كما ان التوليد يُعقَل كسبيلٍ ما الى الشيء المتولد وكصادرٍ عن المولِّد · فاذًا ليس يجوز ان يكون الشيء المتولد والمولّد متمايزين بالتوليد وحده بل لا بد ان يُتعقَّل فيهما تلك الاشياء التي يتمايزان بها · ولا يمكن ان يُتعقَّل في الاقنوم الالهي شيءٌ غير الذات والاضافة او الخاصة · فاذًا لما كانت الاقانيم مشتركة في الذات بقي انها تتمايز بالاضافات · واما ثانيًا فلان التمايز في الاقانيم الالهية لا يجب ان يُتعقَّل كما يُتعقل ان شيئًا مشتركًا يتجزأ لان الذات المشتركة تبقى غير متجزئة بل يجب ان تكون المميِّزات مقوِّمةً للاشياء المتمايزة · والاضافات او الخواص تميِّز او تقوِّم الايبستزيات او الاقانيم من

من حيث هي عين الاقانيم القائمة بانفسها كما ان الابوة هي الآب والبنوة هي الابن لعدم التغاير في الله بين ما يُحمَل مواطأةً وما يحمَل اشتقاقاً · وتقويم الايبستزي او الاقنوم منافٍ لحقيقة الاصل لانه اذا أُخذ بالمعنى الفعلي فهو يُعقَل كصادرٍ عن الاقنوم القائم بنفسه فهو اذاً يستلزم تقدمه واذا أُخذ بالمعنى الانفعالي كالولادة فهو يُعقل كسبيل الى الاقنوم القائم بنفسه لا كمقوِّمٍ له ولذلك فالاشبه ان يقال ان الاقانيم او الايبستزيات تتمايز بالاضافات اولى من تمايزها بالاصل لانها وان كانت تتمايز بكلا الامرين الاان تمايزها بالاضافات اسبق وآصل بحسب طريقة التعقل ولذا فلفظ الآب لا يدل على الخاصة فقط بل على الايبستزي ايضاً واما لفظ الوالد او المولِّد فيدل على الخاصة فقط لان لفظ الآب يدل على الاضافة التي هي مميِّزة ومقوِّمة للاقنوم ولفظ المولِّد او المتولد فيدل على الاصل الذي ليس مميزاً ومقوِّماً للاقنوم

اذاً اجيب على الاول بان الاقانيم هي الاضافات القائمة بانفسها فتمايزها بالاضافات لا ينافي بساطتها

وعلى الثاني بان الاقانيم الالهية لا تتمايز في الوجود القائمة فيه بانفسها ولا في شيء مطلق بل بحسب ما تقال به بالقياس الى الغير فقط · فاذاً الاضافة كافية في تمايزها

وعلى الثالث بانه كلما كان التمايز اسبق كان اقرب الى الوحدة فيجب ان يكون يسيراً في الغاية ولذا فتمايز الاقانيم لا يجب ان يكون الابما يحصل عنه ايسر تمايز اي بالاضافة

وعلى الرابع بان الاضافة انما تستلزم تقدم التمايز في الاشخاص متى كانت عارضةً واما اذا كانت قائمة بنفسها فلا تستلزم ذلك بل يحصل معها التمايز لانه متى قيل ان وجود المضاف هو كونه بالقياس الى الغير فالمرادُ بلفظ الغير المضايفُ الذي ليس متقدماً بل مصاحباً في الطبيعة ·

الفصلُ الثالثُ

في انهُ اذا جُرّدت الاضافات عقلاً عن الاقانيم هل تبقى الايبستزيات

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه اذا جُرّدت الخواص او الاضافات عقلاً عن الاقانيم تبقى الايبستزيات لان ما ينسب اليه شيءٌ بسبب زيادة شيءٍ يمكن تعقله مجردًا عن ذلك الزائد كما ان الانسان يُنسب الى الحيوان بزيادة شيءٍ ويمكن تعقل الحيوان مجردًا عن الناطق . والاقنوم يُنسب الى الايبستزي بزيادة شيء عليه لانه ايبستزٍ ممتازٌ بخاصةٍ راجعة الى الشرف . فاذًا اذا جُرّدت الخاصة الاقنومية عن الاقنوم يبقى تعقل الايبستزي

٢ وايضاً ليس الآب آبًا وأحدًا مابشيءٍ واحدٍ لانه آبٌ بالابوة فلو كان أحدًا ما بها للزم نفي الاحدية عن الابن العاري عن الابوة . فاذًا اذا ارتفعت الابوة عن الآب بالعقل بقي كونه أحدًا ما . فاذًا اذا جردت الخاصة عن الاقنوم يبقى الايبستزي

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ١ «ليس قولنا غير مولود هو نفس قولنا آبٌ لانه لو لم يلد الابن لم يكن مانعٌ من ان يقال له غير مولودٍ» وهو لو لم يلد الابن لخلا عن الابوة . فاذًا اذا ارتفعت الابوة بقي ايبستزي الآب من حيث هو غير مولودٍ

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٤ «ليس للابن شيءٌ سوى المولود» وهو ابن بالولادة . فاذًا اذا ارتفعت البنوة لا يبقى ايبستزي الابن وقس على ذلك سائر الاقانيم

والجواب ان يقال ان التجريد العقلي على ضربين احدهما تجريد الكلي عن الجزئي كتجريد الحيوان عن الانسان والثاني تجريد الصورة عن المادة كتجريد صورة الدائرة عقلاً عن كل مادةٍ محسوسة . والفرق بينهما انه في التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي لا يبقى المجرَّد عنه في العقل لانه اذا ارتفع فصل النطق عن الانسان

لا يبقى في العقل الانسان بل الحيوان فقط . واما التجريد الذي يعتبر بحسب المادة والصورة فيبقى فيه كلا الطرفين في العقـل لانه اذا انتُزعت صورة الدائرة من النحاس يبقى في عقلنا كلٌ من تصور الدائرة وتصور النحاس منفصلين . والله وان لم يكن فيه في الحقيقة لا كليٌ ولا جزئيٌ ولا صورةٌ ولا مادةٌ الاان فيه بحسب طريقة التعقل ما يشبه ذلك وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٣ ب ٦ ان الكلي هو الجوهر والجزئي هو الايبستزي . فاذًا اذا اعتبرنا التجريد الذي يحصل بحسب الكلي والجزئي فاذا ارتفعت الخواص يبقى في العقل الذات الكلية لا ايبستزي الآب الذي هو بمنزلة الجزئي . واذا اعتبرنا تجريد الصورة عن المـادة فاذا ارتفعت الخواص الغير الاقنومية يبقى تصور الايبستزيات والاقانيم كما انه اذا ارتفع عن الآب كونه غير مولود او نافخًا يبقي ايبستزي الآب او اقنومه واما اذا ارتفعت بالعقل الخاصة الاقنومية فيرتفع تصور الايبستزي لان الخواص الاقنومية لا يُعقَل انها تَرِد على الايبستزيات الالهية كما تَرِد الصورة على المحـل الموجود سابقًا بل تحصل بها الاشخاص من حيث هي اقانيم قائمة بانفسها كما ان الابوة هي نفس الآب لان الايبستزي يدل على شيء ممتازٍ في الله لكونه جوهرًا مفردًا . فاذًا لما كانت الاضافة هي التي تميز الايبستزيات وتقوّمها كما مرَّ في الفصل الآنف يلزم انه اذا ارتفعت الاضافات الاقنومية عقلاً عن الاقانيم لا تبقى الايبستزيات . ولكن قد مرَّ في الفصل السابق ان بعضاً يقولون ان الايبستزيات في الله لا تتمايز بالاضافات بل بالاصل فقط بمعنى ان الآب ايبستزٍ بكونه ليس صادرًا عن آخر والابن ايبستزٍ بكونه صادرًا عن آخر بالتوليد واما الاضافات الطارئة كخواص راجعة الى الشرف فانها مقوِّمةٌ لحقيقة الاقنوم ولذلك يقال لها اقنومية . فاذًا اذا ارتفعت هذه الاضافات عقلاً تبقى الايبستزيات لا الاقانيم . الاان هذا القول باطل لوجهين . اولاً لان الاضافات تميز الايبستزيات وتقوّمها كما مرَّ تحقيقه في الفصل السابق . وثانيًا لان كل ايبستزٍ ذي طبيعةٍ ناطقةٍ فهو

اقنوم كما يتضح من تعريف بويسيوس للاقنوم في كتاب الطبيعتين حيث قال « الاقنوم جوهرٌ مفردٌ ذو طبيعة ناطقة » . فاذًا لا بد لكون شيء ايبستزيًا لا اقنومًا ان يجرّد النطق من جهة الطبيعة لا الخاصة من جهة الاقنوم

اذًا اجيب على الاول بان الاقنوم لا يزيد على الايبستزي خاصةً مميزةً بالاطلاق بل خاصةً مميزة راجعةً الى الشرف اذ يجب اعتبار هذا الكل بمقام فصل واحدٍ . والخاصة المميزة ترجع الى الشرف بحسب تعقلها قائمة بنفسها في الطبيعة الناطقة . فاذًا اذا ارتفعت الخاصة المميِّزة عن الاقنوم لا يبقى الايبستزي وانما يبقى لو ارتفعت ناطقية الطبيعة لان كلاًّ من الاقنوم والايبستزي جوهرٌ مفردٌ ومن ثمَّ كانت الاضافة المميِّزة في الله من حقيقة كلٍ منهما

وعلى الثاني بان الآب ليس آبًا فقط بالابوة بل اقنومًا وأحدًا ما او ايبستزيًا ايضًا وليس يلزم مع ذلك ان الابن ليس أحدًا ما او ايبستزيًا كما ليس يلزم انه ليس اقنومًا

وعلى الثالث بان اوغسطينوس لم يُرد انه اذا ارتفعت الابوة يبقى ايبستزي الآب من حيث هو غير مولود كأنما عدم الولادة مقوِّمٌ ومميِّزٌ لايبستزي الآب فان هذا ممتنعٌ لان غير المولود ليس يُثبت شيئًا لكنه يُقال بالنفي كما قال هو نفسه بل انما يتكلم بالاجمال اذ ليس كل غير مولود ابًا ومن ثمَّ فاذا ارتفعت الابوة لا يبقى في الله ايبستزي الآب بحيث يمتاز عن الاقنومين الآخرين بل بحيث يمتاز عن المخلوقات كما يتصور اليهود

الفصلُ الرَّابعُ

هل الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية متقدمة عقلاً على الخواص فقد قال معلم الاحكام في تم ٢٧ حكم ١ « هو آبٌ دائمًا لانه ولد الابن دائمًا » وهكذا يظهر ان التوليد متقدمٌ عقلاً على الابوة

٢ وايضاً ان كل اضافة فهي تستلزم في العقل تقدم ما تنبني عليه كما تستلزم المساواة تقدم الكم . والابوة اضافة مبنية على الفعل الذي هو التوليد فهي اذاً تستلزم تقدم التوليد

٣ وايضاً ان التوليد الفعلي بالنسبة الى الابوة كالولادة بالنسبة الى البنوة . والبنوة تستلزم تقدم الولادة لان الابن انما هو ابنٌ لكونه مولوداً . فاذاً كذلك الابوة تستلزم تقدم التوليد

لكن يعارض ذلك ان التوليد هو فعل اقنوم الآب . والابوة مقوِّمة لاقنوم الآب فهي اذاً مقدمة عقلاً على التوليد

والجواب ان يقال انه اذا اعتبرنا مذهب القائلين بان الخواص لا تميز الايبستزيات وتقوّمها بل توضح الايبستزيات المتمايزة والمتقوّمة وجب القول مطلقاً بان الاضافات لاحقة عقلاً للافعال الوسمية بحيث يجوز ان يقال مطلقاً ان الآب آبٌ لكونه يلد واما اذا اعتبرنا ان الاضافات تميز الايبستزيات في الله وتقوّمها وجب التفصيل لان الاصل يُعقَل في الله بالمعنى الفعلي والانفعالي فالمعنى الفعلي كنسبة التوليد للآب والنفخ المأخوذ بمعنى الفعل الوسمي للآب والابن والمعنى الانفعالي كنسبة الولادة للابن والانبثاق للروح القدس . فالاصول الانفعالية متقدمة مطلقاً في العقل على خواص الاقنومين الصادرين حتى الاقنومية اذ الاصل الانفعالي يُعقَل كسبيل الى الاقنوم المتقوّم بالخاصة وكذا الاصل الفعلي متقدم عقلاً على اضافة الاقنوم المأصِّل الغير الاقنومية كما ان فعل النفخ الوسمي متقدم عقلاً على الخاصة الاضافية الغير المخصوصة باسم والمشتركة بين الآب والابن واما خاصة الآب الاقنومية فيجوز اعتبارها على نحوين . اولاً بما هي اضافةٌ وبهذا الاعتبار تستلزم ايضاً بحسب العقل تقدم الفعل الوسمي لان الاضافة من حيث هي هي تنبني على الفعل . وثانياً بحسب كونها مقوّمة للاقنوم وبهذا الاعتبار يجب ان تكون الاضافة متقدمة عقلاً على الفعل الوسمي كتقدم الاقنوم الفاعل عقلاً على الفعل

اذاً اجيب على الاول بان لفظ الآب في قول معلم الاحكام «انما هو آبٌ لانه يولِّد» مأخوذٌ بحسب دلالته على الاضافة فقط لا بحسب دلالته على اقنومٍ قائمٍ بنفسه والا لوجب ان يقال بالعكس انما يولِد لكونه آباً

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض متجهٌ على الابوة من حيث هي اضافة لا من حيث هي مقوِّمة للاقنوم

وعلى الثالث بان الولادة هي السبيل الى اقنوم الابن ولذا فهي متقدمة عقلاً على البنوة حتى من حيث هي مقوِّمة لاقنوم الابن واما التوليد الفعلي فيُعقَل كصادرٍ عن اقنوم الآب ولذلك فهو يستلزم تقدم خاصة الآب الاقنومية

المبحثُ الحادي والاربعونَ

في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الاقانيم بالنسبة الى الافعال الوسمية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم — ٢ هل هذه الافعال اضطرارية او ارادية — ٣ هل يصدر الاقنوم باعتبار هذه الافعال من لا شيءٍ او من شيءٍ — ٤ هل يجب اثبات القوة في الله بالنظر الى الافعال الوسمية — ٥ في ان هذه القوة ما المراد بها — ٦ هل يجوز وقوع الافعال الوسمية على اقانيم متكثرة

الفصلُ الاوَّلُ

هل يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية لا يجب اسنادها الى الاقانيم فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث «جميع الاجناس متى حُمِلتْ على الله تتحول الى الجوهر الالهي ما خلا المضافات» والفعل جنس من الاجناس العشرة. فاذاً لو أُسند فعلٌ ما الى الله لرجع الى ذاته لا الى سمته

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٥ ب ٤ و ٥ « كل ما يقال على الله فامايقال بحسب الجوهر او بحسب الاضافة » وما يرجع الى الجوهر يعبّر عنه بالصفات الذاتية وما يرجع الى الاضافة يعبّر عنه باسماء الاقانيم او باسماء الخواص . فاذًا ما عدا هذه ليس يجب اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

٣ وايضاً من خواص الفعل ان يؤثر من نفسه انفعالاً . والله منزّهٌ عندنا عن الانفعالات . فاذًا يجب تنزيهه عن الافعال الوسمية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ٢ « من خواص الآب كونه ولد الابن » والتوليد فعلٌ ما . فاذًا يجب اثبات الافعال الوسمية في الله

والجواب ان يقال ان التمايز في الاقانيم الالهية يُعتَبر بحسب الاصل . والاصل ليس يمكن تعيينه كما ينبغي الا ببعض الافعال . فاذًا لم يكن بدٌّ لبيان رتبة الاصل في الاقانيم الالهية من اسناد الافعال الوسمية الى الاقانيم

اذًا اجيب على الاول بان كل اصل فهو يتعيّن بفعلٍ ما ورتبة الاصل يمكن جعلها في الله على ضربين . احدهما بحسب كون الخليقة تصدر عنه وهذا عامٌّ للاقانيم الثلاثة ولذا كانت الافعال التي تسند الى الله لتعيين صدور المخلوقات عنه ترجع الى الذات . والآخر بحسب صدور اقنومٍ عن اقنومٍ آخر . فاذًا الافعال المعيّنة لهذه الرتبة من الاصل تدعى وسمية لان سمات الاقانيم هي نسب الاقانيم بعضها الى بعض كما يتضح مما مرّ في مب ٣٢ ف ٣

وعلى الثاني بان الافعال الوسمية انما تغاير اضافات الاقانيم بحسب طريقة الدلالة فقط واما في الحقيقة فهي هي بعينها من كل وجهٍ ولذا قال المعلم في كتاب الاحكام ١ تم ٢٦ ان التوليد والولادة يقال لهما ايضاً ابوة وبنوة . ولبيان ذلك فليُعتبَر ان اصل شيء من آخر يجب ان يُعرَف اولاً من الحركة لانه لما كان شيء ينتقل من حاله بالحركة فواضحٌ ان ذلك يعرض من علةٍ ما . ولذا كان الفعل بحسب وضعه الاول

يدل على اصل الحركة لانه كما ان الحركة باعتبارها في المتحرك من الغير يقال لها انفعالٌ كذلك اصل هذه الحركة باعتبار ابتدائها من الغير وانتهائها الى ما يتحرك يقال لها فعلٌ فاذا ارتفعت الحركة لم يكن الفعل دالاً الا على رتبة الاصل باعتبار صدوره عن علةٍ او مبدإٍ وانتهائه الى ما يصدر عن المبدإ . فاذًا لما لم يكن في الله حركة لم يكن الفعل الاقنومي المُصدِر اقنوماً الا نسبة المبدإ الى الاقنوم الصادر عن المبدإ وهذه النسب هي الاضافات او السمات الا انه لما كنا لا نقدر ان نتكلم على الامور الالهية والعقلية الا بحسب طريقة المحسوسات التي منها نقتنص المعرفة والتي فيها تكون الافعال والانفعالات من حيث تتضمن الحركة مغايرةً للاضافات التي انما هي لواحق لها وجب ان نعبّر عن نِسَب الاقانيم تارةً بطريقة الافعال وتارةً بطريقة الاضافات وهكذا يتضح انها متحدةٌ حقيقةً وانما تتغاير بحسب وجه الدلالة فقط

وعلى الثالث بان الفعل انما يؤثّر من نفسه انفعالاً بحسب دلالته على اصل الحركة وهو ليس يُجعَل في الاقانيم الالهية بهذا المعنى . فاذًا ليس يُجعَل فيها انفعالات الا بحسب طريقة التعبير اللغوي فقط كما نقول ان الآب يولِّد والابن يتولّد

الفصل الثاني

هل الافعال الوسمية ارادية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ارادية فقد قال ايلاريوس في كتاب المجامع قا ٢٥ « الآب لم يلد الابن موجباً بطبعه »

٢ وايضاً قال الرسول في كولو ١:١٣ « نقلَنا الى ملكوت ابن محبته » والمحبة خاصة بالارادة . فاذًا الابن مولود من الآب بالارادة

٣ وايضاً ليس شيءٌ اعظم في كونه ارادياً من المحبة . والروح القدس يصدر عن الآب والابن كمحبة . فاذًا يصدر بالارادة

٤ وايضاً ان الابن يصدر بطريق العقل كالكلمة . وكل كلمةٍ فانها تصدر عن

القائل بالارادة · فاذًا الابن يصدر عن الآب بالارادة لا بالطبع

٥ وايضاً ما ليس ارادياً فهو اضطراريٌ فلو كان الآب قد ولد الابن لا بالارادة للزم في ما يظهر انه ولده اضطرارًا وهذا مناف لما قاله اوغسطينوس في كتابه الى أوروسيوس مب ٧

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في المحل المذكور «ان الآب قد ولد الابن لا مختارًا ولا موجباً»

والجواب ان يقال ان قولنا ان شيئاً يوجد او يفعل بالارادة يحتمل معنيين احدهما ان تكون الباء للمصاحبة فقط كما اذا قلت انا انسان بارادتي اي اريد ان اكون انساناً وبهذا المعنى يصح ان يقال ان الآب ولد الابن بالارادة كما هو اله بالارادة لانه يريد ان يكون الهاً ويريد ان يلد الابن · والثاني ان تكون الباء للسببية كما يقال ان الصانع يعمل بالارادة لان الارادة هي مبدأ العمل وبهذا المعنى يجب ان يقال ان الآب لم يلد الابن بالارادة بل انما اصدر الخليقة بالارادة · ومن ثم قيل في كتاب المجامع قاه ٢ «من يقل ان الابن مصنوع بارادة الله كاحد المخلوقات فليكن محروماً» وبيان ذلك ان الفرق بين الارادة والطبيعة في التأثير ان الطبيعة محدودة الى واحدٍ والارادة ليست محدودة الى واحدٍ لان المفعول يصدر على شبه الصورة التي بها يفعل الفاعل · وواضحٌ ان شيئاً واحدًا ليس له الا صورة واحدة طبيعية بها يحصل على الوجود · فهو اذًا يفعل على حسبما هو موجود · واما الصورة التي بها تفعل الارادة فليست واحدة فقط بل هي متكثرة بتكثر الحقائق المعقولة · فاذًا ما يُفعَل بالارادة لا يكون على حسب وجود الفاعل بل على حسبما يريد الفاعل ويتعقل ان يكون · فاذًا ما يمكن ان يكون كذا او على حالٍ اخرى فمبدؤه الارادة وما لا يمكن ان يكون الا كذا فمبدؤه الطبيعة · وما يجوز ان يكون كذا او على حالٍ اخرى فهو بعيد عن الطبيعة الالهية وهو خاص بالخليقة الناطقة لان الله واجب الوجود لذاته والخليقة

مبدعةٌ من العدم · ولذا لما اراد الاريوسيون ان ينتجوا ان الابن خليقةٌ قالوا ان الباء في قولنا الآب ولد الابن بالارادة للسببية · واما نحن فيجب ان نقول ان الآب ولد الابن بالطبيعة لا بالارادة ومن ثمَّ قال ايلاريوس في كتاب المجامع تحد ٢٤ « ان ارادة الله آتت كل خليقة جوهرها والولادة الكاملة من الجوهر الغير المنفعل والغير المولود آتت الابن الطبيعة لان جميع المخلوقات قد أُبدعت على حسبما اراد الله ان تكون واما الابن المولود من الله فهو قائمٌ بنفسه على حسبما الله موجود »

اذًا اجيب على الاول بان ذلك النص انما يُرَدُّ به على الذين كانوا يمنعون مصاحبة الارادة الابوية ايضاً في ولادة الابن زعماً بان الآب قد ولد الابن بالطبع بحيث لم يكن له ارادةٌ في ان يلده كما قد نحتمل باضطرار طبيعي امورًا كثيرة مضادة لارادتنا كالموت والهَرَم وما يشبه ذلك من النقائص وهذا يتضح مما يلي ذلك في المحل المذكور حيث قيل «لان الآب قد ولد الابن لا غيرَ مريدٍ كانه مكرَهٌ على ذلك او مضطرٌ اليه بطبعه»

وعلى الثاني بان الرسول يدعو المسيح ابن محبة الله من حيث هو محبوب من الله حباً متجاوز الحد لا بمعنى ان المحبة هي مبدأُ توليد الابن

وعلى الثالث بان الارادة ايضاً من حيث هي طبيعةٌ ما قد تريد شيئًا بالطبع كما ان ارادة الانسان تميل طبعاً الى السعادة وكذا الله فانه يريد نفسه ويحبها طبعاً واما ما سواه فارادته تتعلق على نحوٍ ما بطرفي وجوده وعدمه دون تعيين كما مرَّ في جرم الفصل وفي مب ١٩ ف٣ · واما الروح القدس فانه يصدر كمحبةٍ من حيث ان الله يحب نفسه فهو اذًا يصدر طبعاً وان صدر بطريق الارادة

وعلى الرابع بان التصورات العقلية يُرجَع فيها ايضاً الى المبادىء الأُولى التي تُعقَل بالطبع والله يعقل نفسه بالطبع وعلى هذا يكون تصور الكلمة الالهية طبيعياً

وعلى الخامس بانه يقال لشيء ضروريٌّ لذاته وضروريٌّ لغيره والضروري لغيره

على قسمين احدهما ضروري لعلةٍ فاعلة وموجبة وبهذا المعنى يقال ضروريٌّ لما هو قسريٌّ والآخر ضروري لعلةٍ غائية كما ان ما لى الغاية يقال له ضروريٌّ من حيث يمتنع بدونه وجود الغاية او وجودها كما ينبغي. والتوليد الالهي ليس ضروريًا بنحوٍ منهما لان الله ليس لاجل غاية وليس يقع القسر عليه· واما الضروري لذاته فهو ما يمتنع عدم وجوده وبهذا المعنى وجود الله ضروريٌّ وتوليد الآب للابن ضروريٌّ

الفصل الثالث

هل الافعال الوسمية هي من شيء

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الافعال الوسمية ليست من شيء لانه لو كان الآب يولِّد الابن من شيء فاما من نفسه او من شيء غيره فان كان من شيء غيره يلزم ان يكون في الابن شيءٌ اجنبي عن الآب ضرورة ان ما يتولد منه شيءٌ يوجد في المتولد وهذا منافٍ لقول ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ «ليس فيهما مغايرٌ او اجنبيٌّ» وان كان يولِّده من نفسه فلما كان ما يتولد منه شيءٌ ان بقي بعد التوليد يصح حمل المتولد عليه كما نقول الانسان ابيض لان الانسان يبقى بعد صيرورته من اللاابيض ابيض يلزم اما ان الآب لا يبقى بعد توليد الابن او ان الآب هو الابن واللازم باطلٌ· فاذًا الآب لم يولِّد الابن من شيء بل من العدم

٢ وايضاً ما يتولد منه شيءٌ فهو مبدأ له فلو كان الآب يولِّد الابن من ذاته او من طبيعته لكانت ذات الآب او طبيعته مبدأً للابن· لا جائزٌ ان تكون مبدأً ماديًا اذ ليس في الله محلٌّ للمادة فهي اذًا مبدأٌ فاعليٌّ كما ان المولِّد هو مبدأُ المتولد وهكذا يلزم ان الذات تولِّد وهذا قد أُبطل في مب ٣٩ ف ٣

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٧ ب ٦ ان الاقانيم الثلاثة ليست من ذاتٍ واحدة اذ لا تغاير بين الذات والاقنوم· واقنوم الابن ليس مغايرًا لذات الآب· فاذًا ليس من ذات الآب

٤ وايضاً كل خليقة فهي من العدم · والابن يقال له في الكتاب خليقةٌ فقد قيل بفم الحكمة المولودة في سي ٢٤:٥ «اني خرجت من فم العلي بكرًا قبل كل خليقةٍ» وقيل بعد ذلك بفمها «من البدء وقبل الدهور خلِقتُ» فاذًا ليس الابن مولودًا من شيء بل من العدم · وهذا الاعتراض يمكن وروده على الروح القدس ايضاً لقوله في زكر ١٢: ١ «يقول الرب باسط السماء مؤسس الارض جابل روح الانسان فيه» وفي عا ٤: ١٣ على ما في احدى النسخ «انا مكوِّن الجبال وخالق روح»

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ١ ب ١ «الله الآب وحده قد ولَدَ من طبيعته من غير بدء الابنَ المساوي له»

والجواب ان يقال ان الابن ليس مولودًا من العدم بل من جوهر الآب فقد حققنا في مب ٢٧ ف ٢ ومب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان الابوة والبنوة والولادة موجودة حقاً وحقيقةً في الله · والفرق بين التوليد الحقيقي الذي به يصدر صادرٌ على انه ابنٌ و(بين) الصنع ان الصانع يصنع شيئاً من مادةٍ خارجةٍ كما يصنع النجار الكرسي من الخشب والانسان يولِّد الابن من نفسه وكما ان الصانع المخلوق يصنع شيئاً من المادة كذلك الله يصنع من العدم كما سياتي بيانه في مب ٤٥ ف ١ لا بمعنى ان العدم يصير جوهرًا للشيء بل بمعنى ان جوهر الشيء يصدر كله من دون وجود شيء سابق · فاذًا لو كان الابن صادرًا عن الآب كموجود من العدم لكانت نسبته الى الآب نسبة المصنوع الى الصانع وواضحٌ ان هذا لا يفيده لفظ البنوة حقيقةً بل تشبيهاً فقط · فاذًا لو كان ابن الله صادرًا عن الآب كموجود من العدم لما كان ابناً حقاً وحقيقةً وهذا منافٍ لقوله في ١ يو ٥ : ٢ «ونحن في الاله الحقيقي في ابنه يسوع المسيح» · فاذًا ابنُ الله الحقيقيُّ ليس من العدم ولا مصنوعاً بل مولودًا فقط · واما تسمية بعض الذين صنعهم الله من العدم ابناء الله فمجازٌ على نحوٍ من التشبيه بذلك الذي هو ابنه حقاً ومن ثم فمن حيث ان ابن الله الحقيقيّ والطبيعيّ واحدٌ يقال له

وحيدٌ كقوله في يو ١: ١٨ «الابن الوحيد الذي في حضن الآب هو أخبر» ومن حيث ان غيره يقال لهم ابناء الله بالذخيرة تشبيهاً به يقال له بوجه المجاز بكرٌ كقوله في رو ٨: ٢٩ «الذي سبق فعرفهم سبق فحدَّد ان يكونوا مشابهين لصورة ابنه حتى يكون بكرًا ما بين اخوةٍ كثيرين» فالمخلَّص اذن من ذلك ان ابن الله مولودٌ من جوهر الآب ولكن لا كما يولد ابن الانسان لان جزء جوهر الانسان المولِّد يتحول الى جوهر المتولد والطبيعة الالهية غير متجزئة. فاذًا من الضرورة ان الآب بتوليده الابن لم يفرغ فيه جزءًا من طبيعته بل اشركه فيها كلها بحيث لم يبقَ تمايزٌ بينهما الا بحسب الاصل فقط كما يتضح مما مرَّ في مب ٤٠ ف ٢

اذًا اجيب على الاول بان من في قولنا الابن مولودٌ من الآب تدل على مبدإٍ والدٍ مشاركٍ في الجوهر لا على مبدإٍ ماديٍ لان ما يتكون من المادة يتم بتحويل ما يتكون منه الى صورةٍ ما والذات الالهية منزهة عن التحويل وغير قابلةٍ لصورةٍ اخرى

وعلى الثاني بان قولنا الابن مولودٌ من ذات الآب يفيد نسبة المبدإِ الفاعلي كما فسره المعلم بقوله في تم ٥ حكم ١ الابن مولود من ذات الآب اي من الآب الذات وذلك لقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ ب ١٣ «ان قولي من الآب الذات كقولي باوفر صراحةٍ من ذات الآب» الا ان هذا ليس يظهر كافيًا لمعنى هذا القول لجواز ان نقول ان الخليقة هي من الله الذات لا انها من ذات الله ومن ثم فيجوز ان يقال بخلاف ذلك ان من تفيد دائمًا معنى المساواة في الجوهر وعلى هذا فلا نقول ان البيت من البنَّاء لان البنَّاء ليس علةً مساويةً في الجوهر ونقول ان شيئًا من شيءٍ كلما كان المبدأ مساويًا في الجوهر سواءٌ كان مبدأً فاعليًا كما يقال ان الابن من الآب او مبدأً ماديًا كما يقال ان المُدْيَة من الحديد او مبدأً صوريًا في ما صورته قائمةٌ بنفسها وغير طارئة على شيءٍ آخر فقط لانه يجوز ان نقول ان ملاكًا هو من طبيعةٍ عقلية ومن هذا القبيل قولنا الابن مولودٌ من ذات الآب من حيث ان ذات

الآب المشترك فيها الابن بالتوليد قائمةٌ بنفسها فيه

وعلى الثالث بانه متى قيــل الابن مولودٌ من ذات الآب يزاد شيءٌ يمكن وجود التمــايز باعتباره واما متى قيل الاقانيم الثلاثة من الذات الالهية فليس يُثبَت شيء يمكن باعتباره افادة التمايز المدلول عليه بالحرف. فليس بين القولين مماثلة

وعلى الرابع بانه متى قيل الحكمة مخلوقة يمكن حمل ذلك لا على الحكمة التي هي ابن الله بل على الحكمة المخلوقة المفاضة من الله على المخلوقات فقد قيل في سي ١ : ٩ «هو خلقها (اي الحكمة) بالروح القدس وافاضها على جميع مصنوعاته» ولا يمتنع ان يتكلم الكتاب في محلٍ واحد على الحكمة المولودة والحكمة المخلوقة. لان الحكمة المخلوقة انما هي مُشارَكةٌ ما في الحكمة الغير المخلوقة او انه يمكن حمله على الطبيعة المخلوقة التي اتخذها الابن فيكون معنى قوله «من البدء ومن قبل الدهر خُلقتُ» نُظرتُ مذ ذاك مقترنةً بالخليقة او ان المراد بوصف الحكمة بالخلق والولادة بيان كيفية التوليد الالهي لنا لانه في التوليد يقبل المتولد طبيعة المولّد وهذا راجعٌ الى الكمال واما في الخلق فالخالق لا يتغير ولكن المخلوق لا يقبل طبيعة الخالق. فاذًا يقــال للابن مخلوقٌ ومولودٌ معاً دلالةً بالخلق على عدم تغير الآب وبالتوليد على وحدة الطبيعة في الآب والابن وبهذا المعنى فسّر ايلاريوس هذه الآية في كتاب المجــامع قا ٥ واما الآيتان الأُخريان المُورَدتان فليس الكلام فيهما على الروح القدس بل على الروح المخلوق الذي يقال له تارةً ريحٌ وتارةً هواءٌ وأُخرى نَفَسُ الانسان وحيناً يُطلَق ايضاً على النفس او على كل جوهرٍ غير مرئي

الفصلُ الرابعُ

هل في الله قوةٌ بالنظر الى الافعال الوسمية

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ليس في الله قوةٌ بالنظر الى الافعال الوسمية لان كل قوة فهي اما فعلية او انفعالية. وليس شيءٌ منهما جائزًا هنا اما القوة الانفعالية

فلعدم وجودها في الله كما اسلفناه في مب ٢٥ ف ١ واما القوة الفعلية فلعدم ملاءمتها لاقنوم بالنظر الى آخر لان الاقانيم الالهية ليست مصنوعةً كما مرَّ في الفصل الآنف . فاذًا ليس في الله قوةٌ الى الافعال الوسمية

٢ وايضًا ان القوة تقال بالقياس الى الممكن . والاقانيم الالهية ليست في عداد الممكنات بل في عداد الضروريات . فاذًا ليس يجب جعل قوة في الله بالنظر الى الافعال الوسمية التي بها تصدر الاقانيم الالهية

٣ وايضًا ان الابن يصدر كالكلمة التي هي تصوُّر العقل والروح القدس يصدر كالمحبة الراجعة الى الارادة . والقوة تقال في الله بالنسبة الى المفعولات لا بالنسبة الى التعقل والارادة كما مرَّ في مب ٢٥ ف ١ . فاذًا ليس يجب ان تقال القوة في الله بالنسبة الى الافعال الوسمية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس المبتدع ك٣ ب ١ «اذا كان قد تعذَّر على الله الآب ان يلد ابنًا مساويًا له فاين قدرته على كل شيءٍ» فاذًا في الله قوةٌ بالنظر الى الافعال الوسمية

والجواب ان يقال كما يُجعل في الله افعال وسمية كذلك لابدَّ ان يُجعل فيه قوةٌ بالنظر الى هذه الافعال اذ ليست القوة شيئًا سوى مبدإِ فعلٍ ما واذ كنا نتصور الآب كمبدإِ التوليد والآب والابن كمبدإِ النفخ فلا بدَّ ان يوصف الآب بقوة التوليد والآب والابن بقوة النفخ لان المراد بقوة التوليد ما به يولِّد مولِّدٌ وكلُّ مولِّد فانه يولِّد بشيءٍ . فاذًا لا بد من جعل قوةٍ للتوليد في كل مولِّدٍ وقوةٍ للنفخ في كل نافخٍ

اذًا اجيب على الاول بانه كما ان الافعال الوسمية لا يصدر بحسبها اقنومٌ على انه مصنوعٌ كذلك القوة عليها لا تقال في الله بالنظر الى اقنوم مصنوعٍ بل بالنظر الى اقنومٍ صادرٍ فقط

وعلى الثاني بان الممكن بحسبما يقابل الضروري يلحق القوة المنفعلة التي ليست في

الله . فاذاً ليس في الله ايضاً شيءٌ ممكنٌ بهذا المعنى بل بحسبما يندرج الممكن تحت الضروري فقط وعلى هذا يجوز ان يقال كما ان وجود الله ممكنٌ كذلك تولُّد الابن ممكنٌ

وعلى الثالث بان القوة تدل على المبدإ . والمبدأُ يفيد الامتيــاز عما هو مبدؤُه والامتياز في ما يقال على الله يُعتَبر على ضربين حقيقيٍ واعتباريٍ فالحقيقي هو امتياز الله بالماهية عن الاشياء التي هو مبدؤُها بالخلق كامتياز اقنومٍ عن الاقنوم الذي هو مبدؤُه بالفعل الوسي . والفعل لا يمتاز في الله عن الفاعل الا بالاعتبار فقط والا لكان الفعل عرضاً فيه . ولذا فبالنظر الى تلك الافعال التي بها يصدر عن الله اشياء ممتازة عنه بحسب الذات او الاقنوم يجوز جعل قوة فيه بحسب حقيقة المبدإ الخاصة ولهذا فكما يُجعَل في الله قوة الابداع يجوز ان نجعل فيه قوة التوليد او النفخ . واما التعقــل والارادة فليسا من الافعال التي تدل على صدور شيء عن الله ممتازٍ بحسب الذات او الاقنوم . فاذاً ليس يجوز ان يكون في الله حقيقة القوة بالنظر اليهما الا بحسب طريقة التعقل والتعبير فقط من حيث ان العقل والتعقل لا يعبَّر عنهما في الله بطريقةٍ واحدة مع ان تعقله هو ذاته التي ليس لها مبدأ .

الفصلُ الخامسُ

في ان قوة التوليد هل تدل على الاضافة لا على الذات

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان قوة التوليد او النفخ تدل على الاضافة لا على الذات لان القوة تدل على المبدإ كما يتضح من حدّها فني الالهيات ك٥ م ١٧ ان القوة الفاعلة هي مبدأُ الفعل . والمبدأُ يقال في الله باعتبار السمة بالنظر الى الاقنوم فاذاً القوة لا تدل في الله على الذات بل على الاضافة .

٢ وايضاً لا تغاير في الله بين القوة والعمل . والتوليد يدل في الله على الاضافة . فاذاً كذلك قوة التوليد

٣وايضاً ما يدل في الله على الذات فهو مشتركٌ بين الاقانيم الثلاثة · وقوة التوليد ليست مشتركةً بين الاقانيم الثلاثة بل خاصةً بالآب . فاذاً لا تدل على الذات

لكن يعارض ذلك ان الله كما يقدر ان يولّد الابن كذلك يريد ان يولّده · وارادة التوليد تدل على الذات . فاذاً كذلك قوته

والجواب ان يقال ان بعضاً قالوا ان قوة التوليد تدل على الاضافة في الله وهذا مستحيلٌ لانه انما يقال قوة بالخصوص في كل فاعل لما به يفعل الفاعل · وكل ما يُصدِر شيئاً بفعله فانه يصدره مشابهاً له من حيث الصورة التي بها يفعل كما ان الانسان المتولد يشبه المولِّد في الطبيعة الانسانية التي بقوتها يقدر الأب ان يولِّد انساناً فاذاً ما به المتولد يشبه المولد هو القوة المولِّدة في مولِّدٍ ما وابن الله يشبه الآب المولِّد بالطبيعة الالهية . فاذاً الطبيعة الالهية في الآب هي قوة التوليد فيه · ومن ثمَّ قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٥ « ان ولادة الله لا يمكن ان لا تقبل تلك الطبيعة الصادرة هي عنها لان ما ليس قائماً بنفسه الا من الله ليس شيئاً سوى الله» . فاذاً على هذا يجب ان يقال ان قوة التوليد تدل بالاصالة على الذات الالهية كما قال المعلم في كتاب الاحكام ١ تم ٧ لا على الاضافة فقط ولا على الذات من حيث هي نفس الاضافة بحيث تدل على الامرين سواء لان الابوة وان كان يعبر عنها كصورة الآب الا انها خاصةٌ اقنوميةٌ نسبتها الى اقنوم الآب نسبة الصورة الشخصية الى شخصٍ مخلوق . والصورة الشخصية في المخلوقات تقوّم الاقنوم المولِّد وليست ما به يولِّد المولِّد والا لكان سقراط يولِّد سقراط . فاذاً كذلك الابوة لا يمكن اخذها بمعنى ما به يولِّد الآب بل بمعنى ما يقوّم اقنوم المولِّد والا لكان الآب يولِّد الآب وما به يولِّد الآب هو الطبيعة الالهية التي فيها يشبهه الابن وبهذا الاعتبار قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ١ ب ١٨ « التوليد هو عمل الطبيعة » لا بمعنى انها مولِّدة بل بمعنى انها ما به يولِّد المولِّد ولذا كانت قوة التوليد تدل قصداً على الطبيعة الالهية وتبعاً على الاضافة

اذًا اجيب على الاول بان القوة لا تدل على اضافة المبدإ والا لكانت في جنس الاضافة بل تدل على ما هو مبدأٌ لا كما يقال مبدأٌ للفاعل بل كما يقال مبدأٌ لما به يفعل الفاعل والفاعل يمتاز عن المفعول والمولِّد يمتاز عن المتولد وما به يولِّد مولِّدٌ فهو مشتركٌ بينهما وكلّما كان التوليد اكمل كان الاشتراك اتمّ . فاذًا لما كان التوليد الالهي في غاية الكمال كان ما به يولِّد الآب مشتركًا بين المتولد والمولد ومتحدًا معهما بالعدد لا بالنوع فقط كما في المخلوقات . فاذًا متى قيل ان الذات الالهية هي المبدأُ الذي به يولِّد المولِّد لا يلزم ان الذات الالهية ممتازة عن المولِّد كما يلزم ذلك لو قيل ان الذات الالهية تولِّد

وعلى الثاني بانه كما ان التوليد وقوة التوليد واحدٌ بعينه في الله كذلك الذات الالهية والتوليد والابوة واحدٌ بعينه حقيقةً لا اعتبارًا

وعلى الثالث بان القوة في قولنا قوة التوليد تقال قصدًا والتوليد يقال تبعًا كما لو قلنا ذات الآب فهي اذًا باعتبار دلالتها على الذات مشتركةٌ بين الاقانيم الثلاثة وباعتبار دلالتها على السمة خاصةٌ باقنوم الآب

الفصلُ السادسُ

هل يجوز وقوع الفعل الوسمي على اقانيم متكثرة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجوز وقوع الفعل الوسمي على اقانيم متكثرة بحيث تكون اقانيم متكثرة مولودةً او منفوخة في الله لان كل ما له قوة التوليد يقدر ان يولِّد . والابن له قوة التوليد . فاذًا يقدر ان يولِّد . لا جائزٌ ان يولِّد نفسه فاذًا يولِّد ابنًا آخر . فاذًا يمكن وجود ابناء كثيرين في الله

٢ وايضًا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك٣ب ١٢ « الابن لم يولِّد الخالقَ لا لعجزه بل لان ذلك لم يكن واجبًا »

٣ وايضًا ان الله الآب هو اقوى على التوليد من الأب المخلوق . والانسان الواحد

يقدر ان يولد ابناء كثيرين · فاذاً كذلك الله وخصوصاً لان قوة الآب لا تتناقص بتوليد ابنٍ واحدٍ

لكن يعارض ذلك انه لا فرق في الله بين الامكان والوجود فلو امكن وجود ابناء كثيرين في الله لوُجِدَ ابناء كثيرون ولكان في الله اكثر من اقانيم ثلاثة وهذا بدعةٌ

والجواب ان يقال ليس في الله الا آبٌ واحدٌ وابنٌ واحدٌ وروحٌ قدسٌ واحدٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه ويمكن تحقيق ذلك من اربعة اوجهٍ · اولاً من جهة الاضافات التي بها وحدها تتمايز الاقانيم لانه لما كانت الاقانيم الالهية هي الاضافات القائمة بانفسها لم يكن ممكناً وجود آباء كثيرين او ابناء كثيرين في الله الا اذا وجدت أُبوّاتٌ متكثرة او بنوّاتٌ متكثرة وليس يمكن ذلك الا اذا كان بينهم تمايزٌ ماديٌّ لان صور النوع الواحد لا تتكثر الا بحسب المادة التي لا وجود لها في الله · فاذاً ليس يمكن ان يكون في الله الا ابوةٌ واحدة قائمةٌ بنفسها فقط كما ان البياض ايضاً لو كان قائماً بنفسه لما امكن ان يكون الا واحداً · وثانياً من طريقة الصدورات لان الله يعقل جميع الاشياء ويريدها بفعلٍ واحدٍ وساذجٍ فاذاً ليس يمكن ان يكون الا اقنومٌ واحدٌ صادرٌ بطريق الكلمة وهو الابن واقنومٌ واحدٌ صادرٌ بطريق المحبة وهو الروح القدس · وثالثاً من طريقة الصدور لان الاقانيم تصدر بحسب الطبيعة كما مرَّ في الفصل الثاني من هذا المبحث والطبيعة محدودةٌ الى واحدٍ · ورابعاً من كمال الاقانيم الالهية لان كمال الابن انما هو من طريق استغراقه البنوة الالهية كلها وكونهِ ابناً واحداً فقط وقس عليه الاقنومين الآخرين

اذاً اجيب على الاول بانه وان وجب التسليم على الاطلاق بان الابن له القوة التي للآب لكنه ليس يجب التسليم بان الابن له قوة التوليد على ان التوليد مَصْدَرٌ للفعل المعلوم بحيث يكون المعنى ان الابن له قوة ان يولِّد كما انه وان كان وجود الآب والابن واحداً بعينه لكنه ليس يصدق على الابن انه الآب بسبب القرينة

الوسمية واما على ان التوليد مَصدرٌ للفعل المجهول فموجودٌ في الابن قوة التوليد اي ان يتولد وكذا اذا كان المراد به مطلق الحدوث بالمعنى المجهولي فيكون معنى قوة التوليد القوة التي يحدث بها التولد من اقنومٍ ما

وعلى الثاني بان اوغسطينوس لم يُرِد في كلامه المورَد ان الابن يقدر ان يولِّد ابناً بل ان عدم توليده ليس عن عجزٍ فيه كما سيأتي بيانه قريباً في مب ٤٢ ف ٦

وعلى الثالث بان كمال الله وعروَّهُ عن المادة يستلزمان استحالة وجود ابناء كثيرين فيه كما مرَّ في جرم الفصل · فاذاً عدم وجود ابناء كثيرين ليس من عجز الآب عن التوليد



المبحثُ الثاني والاربعونَ

في تساوي الاقانيم الالهية وتشابهها — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الاقانيم بعضها الى بعض واولاً بالنظر الى المساواة والمشابهة · وثانيًا بالنظر الى الرسالة · اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواة — ٢ هل الاقنوم الصادر مشاركٌ في الازلية لما هو صادر عنهُ — ٣ هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيب — ٤ هل الاقانيم الالهية متساوية في العظمة — ٥ هل كلٌّ منها موجودٌ في الآخر — ٦ هل هي متساوية في القدرة

الفصلُ الاوَّلُ

هل يوجد في الاقانيم الالهية مساواةٌ

يُتخطَّى الى الاوَّل بان يقال : يظهر ان المساواة لا محل لها في الاقانيم الالهية اذ انما تعتبر بحسب الاتحاد في الكم كما يتضح من قول الفيلسوف في الالهيات ك ه م ٢٠ والاقانيم الالهية ليس يوجد فيها لا الكم المتصل الداخلُ المسمَّى حجماً ولا الكم المتصل الخارج المسمَّى مكاناً وزماناً وليس يوجد فيها ايضاً مساواةٌ في الكم المنفصل

لان الاقنومين اكثر من اقنومٍ واحدٍ فالمساواة اذن لا محل لها في الاقانيم الالهية

٢ وايضاً ان الاقانيم الالهية اقانيم ذاتٍ واحدةٍ كما مرَّ في مب ٣٩ ف ٢ والذات يعبَّر عنها بطريق الصورة والاتفاق في الصورة لا يفعل المساواة بل المشابهة. فاذاً يجب ان يقال ان في الاقانيم الالهية مشابهة لا مساواة

٣ وايضاً حيثما وجدت المساواة فهناك التساوي لان المساوي يقال له مساوٍ للمساوي. وليس يجوز ان يقال ان الاقانيم الالهية متساوية لان الصورة اذا اشبهت ما هي صورته شبهاً تاماً كانت هي مساويةً له واما هو فليس مساوياً لها كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ والابن هو صورة الآب. فاذاً ليس الآب مساوياً للابن. فاذاً ليس يوجد في الاقانيم الالهية مساواة

٤ وايضاً ان المساواة ضربٌ من الاضافة. وليس شيءٌ من الاضافات مشتركاً بين جميع الاقانيم اذ انما تتمايز الاقانيم بالاضافات. فالمساواة اذن لا محل لها في الاقانيم الالهية

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه « الاقانيم الثلاثة مشتركة في الازلية ومتساوية »

والجواب ان يقال لا بدَّ من اثبات المساواة في الاقانيم الالهية لان المساواة تقال بنفي الاكثر والاقل كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ م ١٩ وليس يجوز ان تثبت في الاقانيم الالهية شيئاً اكثر واقل فقد قال بويسيوس في كتاب الثالوث « من اثبت زيادة او نقصاناً فقد التزم الفصل (يعني في الالوهية) كالاريوسيين الذين لما اثبتوا في الثالوث تفاوتاً في مراتب الاعداد جزَّأُوه وافضوا به الى التكثر » وتوجيه ذلك ان اللا متساويات يمتنع ان يكون لها كميةٌ واحدةٌ بالعدد والكمية في الله ليست مغايرةً لذاته. فاذاً لو لم يكن في الاقانيم الالهية مساواة لما كان لها ذات واحدة فلم تكن الاقانيم الثلاثة الهاً واحداً وهذا محالٌ. فاذاً لا بدَّ من اثبات المساواة

في الاقانيم الالهية

اذًا اجيب على الاول بان الكم على ضربين احدهما يقال له الكم الحجمي او الكم المقداري وهذا لا يكون الا في الجسمانيات فقط فاذًا لا محل له في الاقانيم الالهية والثاني الكم الاقتداري المعتبَر بحسب كمال طبيعةٍ او صورةٍ وهو الذي بحسبه يقال ان شيئًا اكثر او اقل حرارةً من حيث هو اكثر او اقل كمالاً في هذه الحرارة وهذا الكم الاقتداري يعتبر اولاً في الاصل اي في نفس كمال الصورة او الطبيعة وبهذا الاعتبار يقال له عُظْمٌ خاصٌ كما يقال حرارة عظيمة باعتبار اشتدادها وكمالها. ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٨ «الاشياء التي ليست عظيمة في الحجم اعظمُها احسنُها» لانه يقال احسن لما هو اكمل. وثانياً في مفاعيل الصورة والمفعول الاول للصورة الوجود لان كل شيءٍ فهو حاصل على الوجود بحسب صورته والمفعول الثاني هو الفعل لان كل فاعلٍ فهو يفعل بصورته. فاذًا الكم الاقتداري يعتبر بحسب الوجود وبحسب الفعل اما بحسب الوجود فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعةً هو اعظم مدةً واما بحسب الفعل فمن حيث ان ما هو اكمل طبيعةً هو اقوى على الفعل وعلى هذا فالمساواة تُعقل في الآب والابن والروح القدس من حيث ان ليس احدهم اقدم او اعظم او اقوى من الآخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الايمان الى بطرس ب ١

وعلى الثاني بان المساواة حيثما اعتُبِرَت بحسب الكم الاقتداري تضمنت المشابهة وزيادةً لانها تنفي الزيادة لان كل مشتركَين في صورة فيجوز ان يقال لهما متشابهان وان لم يكن اشتراكهما في تلك الصورة على السواء كما اذا قيل ان الهواء مشابهٌ للنار في الحرارة ولكن لا يجوز ان يقال لهما متساويان اذا كان احدهما اكمل اشتراكاً في تلك الصورة من الآخر. ولمَّا لم تكن طبيعة الآب والابن واحدةً فقط بل موجودةً في كل منهما على تمام الاستواء ايضاً لا نقول ان الابن مشابهٌ للآب فقط نفياً لضلال

ونوميوس كما في اوغسطينوس في كتاب البدع ١٥٤ بل نقول ايضاً انه مساوٍ له نفياً لضلال اريوس

وعلى الثالث بان المساواة او المشابهة يجوز ان يُدَلَّ عليها في الله على نحوين اي بالاسماء وبالكلمات فبحسب الدلالة عليهما بالاسماء يقال ان في الاقانيم الالهية مساواة ومشابهة متكررتين لان الابن مساوٍ ومشابهٌ للآب وبالعكس وذلك لان الذات الالهية ليست ذات الآب باكثر مما هي ذات الابن . فاذاً كما ان الابن حاصلٌ على عظمة الآب وهو معنى كونه مساوياً للآب كذلك الآب حاصلٌ على عظمة الابن وهو معنى كونه مساوياً للابن . واما المخلوقات فليس فيها انعكاس المساواة والمشابهة كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٩ لانه يقال ان المعلولات مشابهة للعلل من حيث هي حاصلةٌ على صورتها ولا يُعكَس لان وجود الصورة في العلة اوليٌّ ووجودها في المعلول ثانويٌّ . واما الكلمات فانها تدل على المساواة مع الحركة . والله وان لم يكن فيه حركةٌ الا ان فيه قبولاً . فاذاً لما كان الابن يقبل من الآب ما هو مساوٍ له فيه دون العكس كان لنا ان نقول ان الابن مساوٍ للآب دون العكس

وعلى الرابع بانه ليس يجوز ان يعتبر في الاقانيم الالهية شيءٌ سوى الذات المشتركة فيها والاضافات المتمايزة بها . والمساواة تفيد الامرين اي تمايز الاقانيم اذ ليس يقال ان شيئاً مساوٍ لنفسه ووحدانيةَ الذات لان الاقانيم انما هي متساوية من طريق انها متحدة في العظمة والذات . وواضحٌ ان شيئاً لا يضاف الى نفسه باضافةٍ حقيقية وايضاً لا تضاف اضافةٌ الى أُخرى باضافةٍ أُخرى لاننا متى قلنا ان الابوة مقابلةٌ للبنوة فليست المقابلة اضافةً متوسطةً بين الابوة والبنوة والا لتكثرت الاضافة في كلا الوجهين الى غير النهاية ولذا لم تكن المساواة والمشابهة في الاقانيم الالهية اضافةً حقيقيةً ممتازةً عن الاضافات الاقنومية بل متضمنةً في مفهومها الاضافاتِ المميزة للاقانيم ووحدانيةَ الذات ولذا قال معلم الاحكام في حكم ١ تم ٣١ انما المضاف فيه

التسمية فقط

الفصل الثاني

هل الاقنوم الصادر مشاركٌ لمبدئهِ في الازلية كالابن والآب

يُتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاقنوم الصادر ليس مشاركاً لمبدئه في الازلية كالابن والآب فان اريوس قد جعل للتوليد اثنتي عشرة طريقةً . الطريقة الاولى بحسب صدور الخط عن النقطة وهذه خاليةٌ عن المساواة في البساطة . الطريقة الثانية بحسب صدور الاشعة عن الشمس وهذه خاليةٌ عن المساواة في الطبيعة . الطريقة الثالثة بحسب حصول السمة او الأثر عن الطابَع وهذه خالية عن المساواة في الجوهر وعن فاعلية القوة . الطريقة الرابعة بحسب فيض الارادة الصالحة عن الله وهذه ايضاً خاليةٌ عن المساواة في الجوهر . الطريقة الخامسة بحسب خروج العرض عن الجوهر والعرض خالٍ عن القيام بالنفس . الطريقة السادسة بحسب انتزاع المثال عن المادة كما يقبل الحسُّ المثال من الشيء المحسوس وهذه خالية عن المساواة في البساطة الروحانية . الطريقة السابعة بحسب تحرك الارادة من التفكر وهذا التحرك زمانيٌّ . الطريقة الثامنة بحسب الاستحالة كما يصنع تمثالٌ من نحاس والتمثال ماديٌّ . الطريقة التاسعة بحسب صدور الحركة عن المحرك وهنا ايضاً يوجد معلولٌ وعلةٌ . الطريقة العاشرة بحسب استخراج الانواع من الجنس وهذه لا محل لها في الله لان الآب ليس يُحمَل على الابن كما يُحمَل الجنس على النوع . الطريقة الحادية عشرة بحسب التصور كصدور القبة الخارجة عن القبة التي في الذهن . الطريقة الثانية عشرة بحسب الولادة كصدور الانسان عن الآب وهذه فيها متقدمٌ ومتاخرٌ بحسب الزمان . فاذاً واضحٌ ان كل طريقة بها يصدر شيءٌ عن آخر فهي خالية عن المساواة في الطبيعة او في المدة . فاذاً لو كان الابن صادراً عن الآب لوجب ان يقال اما انه أدنى من الآب او متاخرٌ عنه او أدنى ومتاخرٌ معاً

٢ وايضاً كل ما هو من آخر فله مبدأ · وليس لشيء ازلي مبدأ · فاذاً ليس الابن ازلياً ولا الروح القدس ايضاً

٣ وايضاً كل ما يفسد ينتهي ان يوجد اذن كل ما يتولد يبتدئ ان يوجد لانه انما يتولد ليوجد · والابن مولودٌ من الآب · فهو اذن مبتدئ في الوجود وليس مشاركاً للآب في الازلية

٤ وايضاً لو كان الابن مولوداً من الآب فهو اما يتولد منه دائماً او يجب جعل آنٍ لتوليده فان كان الاول لزم كون الابن ناقصاً دائماً لان ما يكون في حال الولادة فهو ناقصٌ كما يتضح في التدريجيات الموجودة دائماً في حال الفعل كالزمان والحركة وهذا محالٌ · فاذاً لا بد من جعل آنٍ لتوليد الابن · فاذاً قبل ذلك الآن لم يكن الابن

لكن يعارض ذلك قول اثاناسيوس في قانونه « الاقانيم الثلاثة كلها مشتركة في الازلية »

والجواب ان يقال لا بد من القول بان الابن مشاركٌ للآب في الازلية ولبيان ذلك فليُعتبَر ان كون الشيء الصادر عن مبدإٍ متأخراً عن مبدئه قد يمكن ان يحدث من جهتين من جهة الفاعل ومن جهة الفعل اما من جهة الفاعل فعلى اختلافٍ في الفواعل المختارة والفواعل الطبيعية فهو يحدث في الفواعل المختارة بسبب انتخاب الزمان فان الفاعل المختار كما في قدرته ان ينتخب الصورة التي يؤتيها المفعول كما اسلفنا في مب ٤١ ف ٢ كذلك في قدرته ان ينتخب الزمان الذي به يُصدِرُ المفعول واما في الفواعل الطبيعية فيحدث ذلك بسبب ان الفاعل لا يملك من اول الامر كمال القوة الطبيعية على الفعل بل انما يرد عليه ذلك بعد زمان ما كما ان الانسان لا يقدر من اول الامر ان يولِّد · واما من جهة الفعل فانما يمتنع ان يكون الصادر عن مبدإٍ مقارناً لمبدئه في الوجود بسبب ان الفعل تدريجيٌّ · فاذاً هَبْ ان فاعلاً بهذا لفعل ابتدأ ان يفعل حال وجوده لا يوجد المفعول للحال في آنٍ واحدٍ بل في الآن

الذي عنده ينتهي الفعل · وواضح بما مرَّ في الفصل الثاني من المبحث السابق ان الآب ليس يولِّد الابن بالارادة بل بالطبيعة وان طبيعة الآب كاملة منذ الازل وان الفعل الذي به يصدِر الآبُ الابنَ ليس تدريجياً والا لكان ابن الله يتولد بالتدريج ولكان توليده مادياً وحاصلاً بالحركة وهذا محالٌ · فاذاً لم يكن حينٌ كان فيه الآب ولم يكن الابن وهكذا يكون الابن مشاركاً للآب في الازلية والروح القدس ايضاً مشاركاً لكليهما فيها

اذاً اجيب على الاول بانه ليس في المخلوقات طريقة صدور تمثِّل التوليد الالهي تمثيلاً كاملاً كما قال اوغسطينوس في كتاب كلمات الرب خط ٣٨ ب ٤و٥و٦ فاذاً لا بد من تحصيل المشابهة من طرائق كثيرة بحيث ان ما يفوت احداها يُوفَّى على نحوٍ ما من الأُخرى ولذلك قيل في المجمع الافسسي «ان الضياء يكشف لك وجود الابن دائماً مع الآب مشاركاً له في الازلية · والكلمة توضح لك عدم التألم في الولادة واسم الابن يؤذن بالمشاركة في الجوهر» الا ان اشبه صدورٍ بذلك صدور الكلمة عن العقل · وهي لا تكون متأخرة في الوجود عن مصدرها الا أن يكون العقل مما يخرج من القوة الى الفعل وهذا ممتنعٌ في الله

وعلى الثاني بان الازلية تنفي مبدأ المدة لا مبدأ الاصل

وعلى الثالث بان كل فسادٍ فهو تغيرٌ ما ولذا فكل ما يفسد يبتدئ ان لا يوجد وينتهي وجوده · والتوليد الالهي ليس انتقالاً وتغييراً كما مرَّ في مب ٢٧ ف ٢ · فاذاً الابن يتولد دائماً والآب يولِّد دائماً

وعلى الرابع بان ما ليس متجزئاً في الزمان وهو الآن مغايرٌ لما هو مستمرٌ وهو الزمان واما في الازلية فالآن غير متجزئ ومستمرٌ دائماً كما مرَّ في مب ١٠ ف ٤ وتوليد الابن ليس في الآن الزماني او في الزمان بل في الازلية ولذا فدلالةً على آنية الازلية واستمرارها يجوز ان يقال ان الابن يُولَد دائماً كما قال اوريجانوس في خطابه

على الفصل الاول من يوحنا غير ان الأَولى ان يقال له مولودٌ دائمًا كما قال غريغوريوس في كتاب الآداب ٢٩ ب ٢١ واوغسطينوس في كلامه على مز ٣ بحيث يكون الظرف دالاً على استمرار الازلية واسم المفعول دالاً على كمال المولود وعلى هذا فالابن ليس ناقصاً ولم يكن زمانٌ لم يكن هو فيه كما زعم آريوس

الفصلُ الثَّالثُ

هل يوجد في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبعيٌّ

يتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبعيٌّ لان كل ما في الله فهو اما ذاتٌ او اقنومٌ او سمةٌ . والترتيب الطبعي لا يدل على الذات ولا على اقنومٍ او سمةٍ . فاذًا ليس في الاقانيم الالهية ترتيبٌ طبعي

٢ وايضاً ان الاشياء التي فيها ترتيبٌ طبعيٌّ بعضها متقدمٌ على بعضٍ ولو بالطبع والاعتبار . والاقانيم الالهية ليس فيها متقدمٌ ومتأَخرٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه . فاذًا ليس فيها ترتيبٌ طبعي

٣ وايضاً كل ما هو مترتب فهو متمايزٌ . والطبيعة الالهية ليس فيها تمايزٌ . فاذًا ليست مترتبة . فاذًا ليس في الله ترتيبٌ طبعي

٤ وايضاً ان طبيعة الله هي ذاته . وليس في الله ترتيب ذاتيٌّ . فاذًا ليس فيه ترتيبٌ طبعيٌّ ايضاً

لكن يعارض ذلك انه حيثما كانت كثرةٌ دون ترتيب فهناك اختلاطٌ . والاقانيم الالهية ليس فيها اختلاطٌ كما قال اثاناسيوس في قانونه . فهي اذًا مترتبة

والجواب ان يقال ان الترتيب يقال دائمًا بالنسبة الى مبدإٍ . فاذًا كما ان المبدأَ يقال على انحاء شتَّى اي بحسب الوضع كالنقطة وبحسب العقل كمبدإِ البرهان وبحسب كلٍ من العلل كذلك يقال الترتيب ايضاً . والمبدأ يقال في الله بحسب الاصل دون تقدمٍ كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١ . فاذًا يجب ان يكون فيه ترتيب بحسب

الاصل دون تقدم وهذا يقال له الترتيب الطبعي اي الذي ليس الواحد فيه متقدماً على الآخر بل صادراً عن الآخر كما قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ب ٤

اذاً اجيب على الاول بان الترتيب الطبعي يدل على سمة الاصل بالعموم لا بالخصوص

وعلى الثاني بان ما يصدر في المخلوقات عن مبدإٍ وان كان مساوياً لمبدئه في المدة الا انه متأخرٌ عنه بالطبع والاعتبار اذا اعتُبِرَ ما هو مبدأٌ واما اذا اعتُبِرَت اضافات العلة والمعلول والمبدإ والمبتدإ فواضحٌ ان المضافات هي معاً بالطبع والاعتبار من حيث يؤخذ احدها في حد الآخر . واما في الله فالاضافات اقانيم قائمةٌ بانفسها في طبيعةٍ واحدة . فاذاً ليس يمكن ان يكون اقنومٌ فيه متقدماً على الآخر من جهة الطبيعة او من جهة الاضافات ولا بالطبع والاعتبار ايضاً

وعلى الثالث بان ليس المراد بالترتيب الطبعي ان الطبيعة نفسها مترتبة بل ان الترتيب في الاقانيم الالهية يعتبر بحسب الاصل الطبيعي

وعلى الرابع بان الطبيعة تفيد على نحوٍ ما حقيقةَ المبدإ بخلاف الذات ولذا كانت تسمية ترتيب الاصل بالترتيب الطبعي اولى من تسميته بالترتيب الذاتي

الفصلُ الرَّابعُ

هل الابن مساوٍ للآب في العظمة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في العظمة فقد قال في يو ١٤: ٢٨ « الآب هو اعظم مني » وقال الرسول في ١ كور ١٥: ٢٨ « يخضعُ الابن نفسه للذي اخضع له كلَّ شيءٍ »

٢ وايضاً ان الابوة راجعة الى شرف الآب وهي لا تناسب الابن . فاذاً ليس كل ما للآب فهو للابن . فاذاً ليس الابن مساوياً للآب في العظمة

٣ وايضاً حيثما كان كلٌّ واجزاءٌ فاكثر الاجزاء هي اعظم من اقلها او من واحدٍ

منها كما ان ثلاثة رجال هم اعظم من رجلين او رجل واحد. ويظهر ان في الله كلاً كلياً وجزءاً لاندراج سمات متكثرة تحت الاضافة او السمة. فاذاً لما كان في الآب ثلاث سمات وفي الابن سمتان فقط لم يكن الابن مساوياً للآب في ما يظهر

لكن يعارض ذلك قول الرسول في فيل ٢ : ٦ «لم يكن يعتد مساواته لله اختلاساً»

والجواب ان يقال لابدّ من القول ان الابن مساوٍ للآب في العظمة لان عظمة الله ليست شيئاً آخر سوى كمال طبيعته. ومن حقيقة الابوة والبنوة ان يبلغ الابن بالتوليد الى تحصيل كمال الطبيعة التي في الآب كالآب ولما كان التوليد عند الناس انتقالاً لما يخرج من القوة الى الفعل لم يكن الابن الانساني مساوياً للآب المولّد دفعةً من الابتداء بل يبلغ الى حد المساواة بالنشوء المُقتضَى طبعاً الا ان يعرض دون ذلك مانعٌ بسبب نقص في مبدإِ التوليد. وواضح بما مرَّ في مب ٣٣ ف ٢ و ٣ ان في الله ابوةً وبنوةً حقيقيتين ولا يجوز ان يقال ان قدرة الله الآب كانت ناقصة في التوليد ولا ان ابن الله اتصل الى الكمال بالتدريج والانتقال فاذاً لابد ان يقال انه كان منذ الازل مساوياً للآب في العظمة وبناءً عليه قال ايلاريوس في كتاب المجامع بعد قا ٢٧ «اذا رفعت ضعف الاجساد وابتداء الحبل واوجاع التوليد وجميع الشدائد الانسانية كان كل ابن بحسب الولادة الطبيعية مساوياً للآب لانه شبه الطبيعة»

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الكلام محمول على المسيح بحسب الطبيعة الانسانية التي هو فيها ادنى من الآب وخاضع له. واما بحسب الطبيعة الالهية فهو مساوٍ له وهذا ما اراده اثاناسيوس بقوله في قانونه «مساوٍ للآب بحسب اللاهوت وادنى منه بحسب الناسوت» او ان الآب اعظم بسلطة الاعطاء الا ان الذي يُعطَى وجودَه بعينه ليس ادون كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩. وقال ايضاً في كتاب المجامع «ان خضوع الابن برٌّ طبيعيٌّ اي اقرار بالسلطة الابوية واما خضوع ما عداه فهو ضعف الإبداع»

وعلى الثاني بان المراد المساواة في العظمة · والعظمة في الله تدل على كمال الطبيعة كما مرَّ في ف ١ من هذا المبحث وهي راجعة الى الذات · ولذا كانت المساواة او المشابهة في الله تعتبر بحسب الذاتيات ويمتنع اعتبار نقيضيهما بحسب تمايز الاضافات ولذا قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك ٣ ب ١٣ «يُسأَل عن الاصل بمَن وعن المساواة بكيف او بكم» فاذًا الابوة هي شرف الآب كما هي ذاته لان الشرف مطلقٌ وراجعٌ الى الذات · فاذًا كما ان الذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك الشرف الذي هو الابوة في الآب هو بعينه البنوة في الابن فاذًا بالحق يقال ان كل ما للآب من الشرف فهو للابن · وليس يلزم صحة ان يقال الآب له الابوة اذًا الابن له الابوة لان المطلق يتغير الى المضاف لان في الآب والابن ذاتًا واحدة بعينها وشرفًا واحدًا بعينه الاَّ انهما في الآب بحسب اضافة المعطي وفي الابن بحسب اضافة الآخذ

وعلى الثالث بان الاضافة في الله ليست كلًّا كليًا ولو حُمِلَتْ على كل من الاضافات لاتحاد جميع الاضافات فيه ذاتًا ووجودًا وهذا ينافي حقيقة الكلي لتمايز اجزائه بحسب الوجود · وكذا الاقنوم ليس كليًا في الله كما مرَّ في مب ٣٠ ف ٤ · فاذًا ليست جميع الاضافات اعظم من واحدةٍ منها فقط ولا جميع الاقانيم اعظم من اقنوم واحد فقط لحصول كلٍ منها على كمال الطبيعة الالهية كله

الفصل الخامس

هل كل من الآب والابن موجودٌ في الآخر

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان ليس كلٌ من الآب والابن موجودًا في الآخر لان الفيلسوف قد جعل لوجود شيء في شيء ثمانية طرق كما في الطبيعيات ك ٤ م ٢٣ · وليس يوجد كلٌ من الآب والابن في الآخر بحسب طريقٍ منها كما يتضح لمن يتتبعها · فاذًا ليس كلٌ منهما موجودًا في الآخر

٢وايضاً ليس يخرج شيء من شيء وهو لا يزال فيه · والابن قد خرج من الآب منذ الازل كقول ميخا ٥: ٢ «مخارجهُ منذ القديم من ايام الازل» فاذًا ليس الابن موجودًا في الآب

٣وايضاً ان احد المتقابلين ليس يوجد في الآخر · والابن والآب متقابلان بالاضافة فاذًا يمتنع وجود احدهما في الآخر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ١٤: ١٠ «انا في الآب والآب فيَّ»

والجواب ان يقال ان الآب والابن يُعتبر فيهما ثلاثةٌ الذات والاضافة والاصل وكلٌّ من الآب والابن موجودٌ في الآخر بحسب كلٍ منها اما بحسب الذات فالآب موجود في الابن لان الآب هو نفس ذاته ويشرك الابن في ذاته لا بانتقال ما فيه · فاذًا يلزم من كون ذات الآب في الابن كونُ الآب في الابن وكذا لما كان الابن نفس ذاته يلزم كونه في الآب الموجودة فيه ذات الابن وهذا ما اراده ايلاريوس بقوله في كتاب الثالوث ٥ «ان الله الغير المتغير يتبع على نحوٍ ما طبيعته بتوليده الهًا قائمًا بنفسه غير متغير فاذًا نعقل فيه طبيعة الله اذ هي الهٌ في الهٍ» واما بحسب الاضافات ايضاً فواضحٌ ان احد المتقابلين بالاضافة يوجد في الآخر اعتبارًا · واما بحسب الاصل فواضحٌ ايضاً ان صدور الكلمة العقلية ليس شيئاً خارجاً بل مستقرًا في القائل وما يقال بالكلمة يبقى مندرجاً فيها · وكذا حكم الروح القدس

اذًا اجيب على الاول بان ما في المخلوقات ليس يمثِّل تمثيلاً كافياً ما في الله ولذا ليس كلٌّ من الآب والابن موجودًا في الآخر بحسب طريقٍ من تلك الطرق التي ذكرها الفيلسوف ولكن اقربها اليه ما يقال بحسبه ان شيئاً يوجد في المبدإ المأصل الا ان المبدأ والمبتدأ في المخلوقات ليسا متحدين ذاتاً

وعلى الثاني بان خروج الابن من الآب انما هو بحسب طريقة الصدور الداخلي كما تخرج الكلمة من القلب وتبقى فيه فاذًا هذا الخروج في الله انما هو بحسب تمايز

الاضافات فقط لا بحسب بونٍ ما ذاتيٍ

وعلى الثالث بان الآب والابن متقابلان بحسب الاضافات لا بحسب الذات والمتقابلان بالاضافة يوجد احدهما في الآخر كما تقدم في جرم الفصل

الفصل السادس

هل الابن مساوٍ للآب في القدرة

يتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الابن ليس مساوياً للآب في القدرة فقد قيل في يو٥: ١٩ « ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً الا ما يرى الآب يعمله» والآب يقدر ان يعمل من نفسه . فهو اذاً اعظم قدرةً من الابن

٢ وايضاً ان قدرة الآمر والمعلّم اعظم من قدرة المطيع والسامع . والآب يأمر الابن كقوله في يو ١٤: ٣١ « كما امرني الآب هكذا افعل » ويُعلّمه ايضاً كقوله في يو٥: ٢٠ « الآب يحب الابن ويُريه جميع ما يعمل »وكذا الابن ايضاً يسمع كقوله في يو٥: ٣٠ «كما اسمع احكم »فاذاً الآب اعظم قدرةً من الابن

٣وايضاً ان كان الآب يقدر ان يولّد ابناً مساوياً له يرجع الى قدرة الآب على كل شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على مكسيمينوس ك٣ب٧«اذا تعذّر على الله الآب ان يولّد ابناً مساوياً له فاين قدرته على كل شيء»والابن ليس يقدر ان يولّد ابناً كما مرّ تحقيقه في مب ٤٢ ف٦ فاذاً ليس كل ما يرجع الى قدرة الآب على كل شيء مقدوراً للابن وهكذا ليس الابن مساوياً للآب في القدرة

لكن يعارض ذلك قوله في يو٥: ١٩ « مهما يعمله الآب فهذ يعمله الابن ايضاً على مثاله »

والجواب ان يقال لابد من القول بان الابن مساوٍ للآب في القدرة لان القدرة على العمل تتبع كمال الطبيعة فاننا نرى في المخلوقات انه كلما كان شيء ذا طبيعة اكمل كان ذا قدرة اعظم في العمل . وقد حققنا في ف١ و٤ من هذا المبحث ان حقيقة

الابوة والبنوة الالهيتين تقتضي كون الابن مساوياً للآب في العظمة اي في كمال الطبيعة فاذاً يلزم ان الابن مساوٍ للآب في القدرة وكذا يقال في الروح القدس بالنسبة اليهما

اذاً اجيب على الاول بان قول يوحنا «ان الابن لا يقدر ان يعمل من نفسه شيئاً» ليس مُخرِجاً لقدرةٍ في الآب عن الابن لانه يقال بعد ذلك بلا توسط «مهما يعمله الآب فهذا يعمله الابن على مثاله» بل يؤذن بان الابن ياخذ القدرة من الآب كما ياخذ منه الطبيعة ٠ وعلى هذا قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٩ «ان وحدة الطبيعة الالهية هي بحيث ان الابن يفعل بنفسه ولا يفعل من نفسه»

وعلى الثاني بانه ليس المراد بتعليم الآب وسماع الابن الا أنَّ الآب يُشرِك الابن في علمه كما يشركه في ذاته وعلى هذا ايضاً يمكن ان يُحمَل امر الآب لانه آتى الابن منذ الازل بتوليده اياه معرفةَ ما يجب ان يُعمَل وارادته له ٠ او ان ذلك يجب حمله بالأحرى على المسيح باعتبار الطبيعة الانسانية

وعلى الثالث بانه كما ان الذات التي هي الابوة في الآب هي بعينها البنوة في الابن كذلك القوة التي بها يولِد الآب هي بعينها القوة التي بها يتولد الابن فاذاً واضح ان كل ما هو مقدورٌ للآب فهو مقدورٌ للابن وليس يلزم مع ذلك انه يقدر ان يولِّد بل يتغير المطلق الى المضاف لان التوليد يدل في الله على الاضافة وعلى هذا فالابن له نفس القدرة التي للآب ولكن باضافة مختلفة فهي حاصلة للآب كمعطٍ وهذا هو المراد بقولنا انه يقدر ان يولِّد وحاصلةٌ للابن كآخذ وهذا هو المراد بقولنا انه يقدر ان يتولَّد

المبحث الثالث والاربعون

في رسالة الاقانيم الالهية — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في رسالة الاقانيم الالهية والبحث في ذلك يدور على ثماني مسائل — ١ هل

تجوز الرسالة على اقنوم ٍ الهيّ —٢هل الرسالة ازلية او زمانية فقط —٣ بحسب ايّ شيء يُرسَل احد الاقانيم الالهية رسالة محتجبة —٤ هل تجوز الرسالة على كل من الاقانيم — ٥ هل يُرسَل الابن والروح القدس رسالة محتجبة —٦ الى من تصير الرسالة المحتجبة — ٧ في الرسالة الظاهرة —٨ هل يرسِل اقنومٌ نفسهُ رسالة محتجبة او ظاهرة

الفصلُ الاولُ

هل تجوز الرسالة على اقنوم ٍ الهيّ

يتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسالة لا تجوز على اقنوم ٍ الهي لان المُرسَل ادنى من المُرسِل · وليس في الاقانيم الالهية ماهو ادنى من الآخر · فاذًا ليس يُرسَل أقنومٌ من آخر

٢ وايضاً كل ما يُرسَل فانه يفارق المرسِل ومن ثم قال ايرونيموس في تفسير نبوة زكريا ك ٥ «ما هو متصل ومجتمع في جسم واحد يمتنع ارساله» وليس في الاقانيم الالهية ما يقبل الانفكاك كما قال ايلاريوس في كتاب الثالوث ٧ فاذًا ليس يُرسَل اقنوم من آخر

٣ وايضاً كل من يُرسَل فانه يفارق مكاناً ويتوجه من جديد نحو مكان ٍ آخر · وهذا لا يجوز على الاقنوم الالهي لوجوده في كلّ مكان ٍ · فالرسالة اذًا لا تجوز على اقنوم الهي

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٨ : ١٦ « لست وحدي بل انا والآب الذي ارسلني»

والجواب ان يقال ان حقيقة الرسالة تتضمن امرين احدهما نسبة المُرسَل الى المُرسَل منه والآخر نسبة المُرسَل الى الحد المُرسَل اليه فبكون مُرسَل ٍ يُرسَل يتبيَّن صدور المُرسَل عن المُرسِل اما بحسب الامر كما يُرسِل المولى عبده او بحسب المشورة كما يقال ان المشير يبعث الملك الى الحرب او بحسب الاصل كما اذا قيل ان الزهرة تنبعث من الشجرة · ويتبين ايضاً نسبته الى الحد المُرسَل اليه بحيث يبتدىء ان يوجد هناك على نحو ٍ من الانحاء اما لانه لم يكن قبل اصلاً في المكان المُرسَل اليه او

لانه يبتدئ ان يوجد هناك على حالٍ لم تكن له من قبل · فالرسالة تجوز على اقنومٍ الهي بحسب افادتها من جهةٍ صدورَ الاصل عن المُرسِل وبحسب افادتها من جهةٍ أُخرى حالاً جديدة لوجود المُرسَل في الغير كما يقال ان الابن أُرسل من الآب الى العالم بحسب كونه ابتدأ ان يوجد في العالم بالجسد المتخَذ مع أنه كانَ قبل ذلك في العالم كما في يو ١

اذاً اجيب على الاول بان الرسالة تفيد انحطاطاً في المُرسَل بحسب افادتها الصدور عن المبدإ المُرسِل اما بحسب الامر او بحسب المشورة لان الآمر اعظم والمشير أحكم وهي لا تفيد في الله الاَّ صدور الاصل الذي يكون بحسب المساواة كما مرَّ قريباً في جرم الفصل

وعلى الثاني بان ما يُرسَل بحيث يبتدئ ان يوجد حيث لم يكن اولاً اصلاً فانه يتحرك برسالته حركةً مكانيةً فيجب من ثمَّ مفارقته للمُرسِل في المكان وهذا ليس يعرض في رسالة اقنوم الهي لان الاقنوم الالهي المُرسَل كما لا يبتدئ ان يوجد حيث لم يكن من قبل كذلك لا ينتهي ان يوجد حيث كان فاذاً ليس في رسالته افتراقٌ بل تمايزٌ في الاصل فقط

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض متجهٌ على الرسالة التي تحصل بحسب الحركة المكانية وهذه لا محل لها في الله

الفصلُ الثاني

هل الرسالة ازليةٌ او زمانيةٌ فقط

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسالة يجوز ان تكون ازلية فقد قال غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل « الابن يُرسَل على حسب توليده » وتوليد الابن ازليٌّ · فاذاً كذلك رسالته ايضاً

٢ وايضاً كل ما يجوز عليه امرٌ بحسب الزمان فهو يتغير · والاقنوم الالهي ليس

يتغير · فاذًا ليست رسالة الاقنوم الالهي زمانية بل ازلية

٣ وايضاً ان الرسالة تفيد الصدور· وصدور الاقانيم الالهية ازليٌّ· فاذًا كذلك رسالتها

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٤:٤ «لما بلغ ملءُ الزمان ارسل الله ابنه»

والجواب ان يقال ان الالفاظ التي تفيد الدلالة على اصل الاقانيم الالهية يجب اعتبار فرقٍ فيها فان منها ما ليس يفيد في دلالته الاّ نسبةً الى المبدإ كالصدور والخروج · ومنها ما يدل على نسبة الى المبدإ وعلى حد الصدور وهذه منها مايدل على حد ازليٍ كالتوليد والنفخ لان التوليد هوصدوراقنوم الهي الى الطبيعة الالهية والنفخ ماخوذًا بالمعنى الانفعالي يدل على صدور المحبة القائمة بنفسها ومنها ما يدل على النسبة الى المبدإ وعلى حدٍ زماني كالإرسال والإعطاء لانه انما يُرسَل شيءٌ ليوجد في شيء وانما يُعطَى ليُملَك وامتلاكُ خليقة لاقنوم الهي اووجودُهُ فيها على حالٍ جديدة امرٌ زمانيٌّ فاذًا الرسالة والاعطاء في الله يقالان بحسب الزمان فقط والتوليد والنفخ يقالان من الازل والصدور والخروج يقالان في الله بحسب الازل وبحسب الزمان لان الابن صدر من الازل ليكون الهاً وبحسب الزمان ليكون انساناً بحسب الرسالة الظاهرة او ليكون ايضاً في الانسان بحسب الرسالة المحتجبة

اذًا اجيب على الاول بان كلام غريغوريوس اما على التوليد الزماني للابن من الأمّ لا من الآب او المراد به ان الابن له ان يُرسَل من طريق انه مولودٌ منذ الازل

وعلى الثاني بان وجودَ اقنومٍ الهي على حالٍ جديدة في خليقةٍ او امتلاكَ خليقةٍ له بحسب الزمان ليس لمكان تغيرٍ في الاقنوم الالهي بل لمكان تغيرٍ في الخليقة كما ان الله ايضاً يقال له بحسب الزمان ربٌّ لمكان تغيرُ الخليقة

وعلى الثالث بان الرسالة لا تفيد الصدور عن المبدإ فقط بل تدل على الحد الزماني للصدور ايضاً فهي اذًا زمانية فقط او متضمنة الصدور الازلي وزيادةً اي

مفعولاً زمانياً لان نسبة الاقنوم الالهي الى مبدئه ليست الا من الازل ولذا يقال للرسالة صدورٌ مزدوج اي ازليٌ وزمانيٌ لا لازدواج النسبة الى المبدإ بل انما الازدواج من جهة الحد الزماني والازلي

الفصلُ الثالثُ

في ان الرسالة المحتجبة لاقنومٍ الهيٍ هل هي بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الرسالة المحتجبة لاقنومٍ الهيٍ ليست بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط لان إرسال اقنومٍ الهيٍ هو اعطاؤُه فلو كان اقنومٌ الهيٌ انما يُرسَل بحسب موهبة النعمة المبرِّرة فقط لما كان يُعطَى الاقنوم نفسهُ بل مواهبه فقط وهذا هو ضلال القائلين بان الروح القدس لا يُعطَى بل انما تُعطَى مواهبه

٢ وايضاً ان لفظ بحسب يدل على نسبة علةٍ ما · والاقنوم الالهي هو علة امتلاك موهبة النعمة المبرِّرة دون العكس كقول الرسول في رو ٥ : ٥ « ان محبة الله قد أُفيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطي لنا » · فاذًا ليس يصح ان يقال ان اقنوماً الهياً يُرسَل بحسب مواهب النعمة المبرِّرة

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ « متى تُصوِّرَ الابن بالعقل في الزمان يقال انه يُرسل » والابن ليس يُعرَف بالنعمة المبرِّرة فقط بل بالنعمة المجانية ايضاً كما يُعرَف بالايمان والعلم · فاذًا ليس يُرسَل اقنومٌ الهيٌ بحسب النعمة المبرِّرة فقط

٤ وايضاً قال رابانوس « ان الرسل أُعطوا الروح القدس لفعل المعجزات » وهذا ليس موهبة النعمة المبرِّرة بل موهبة النعمة المجانية · فاذًا الاقنوم الالهيّ ليس يُعطَى بحسب النعمة المبرِّرة فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ « ان الروح القدس

يصدر بحسب الزمان لتقديس الخلق» والرسالة صدورٌ زمانيٌّ. فاذًا لما كان تقديس الخلق انما يكون بالنعمة المبرِّرة فقط لزم ان الرسالة المحتجبة لاقنومٍ الهيٍ لا تكون الا بالنعمة المبرِّرة

والجواب ان يقال ان الرسالة تجوز على اقنومٍ الهي بحسب وجوده في شيءٍ على حالٍ جديدة ويجوز عليه الاعطاء بحسب امتلاكه من شيء وكلا الامرين لايكون الا بحسب النعمة المبرِّرة لان لله طريقةً واحدةً عامةً بها يوجد في جميع الاشياء بذاته وقوته وحضوره وجودَ العلة في المعلولات المشاركة لها في الخيرية وله من وراء ذلك طريقةٌ واحدةٌ خاصةٌ تلائم الخليقة الناطقة التي يقال ان الله يوجد فيها وجود المعروف في العارف والمحبوب في المحب. ولما كانت الخليقة الناطقة تتوصل بفعلها بالمعرفة والمحبة الى الله لا يقال بحسب هذه الطريقة الخاصة ان الله يوجد في الخليقة الناطقة فقط بل انه يسكن فيها سكناه في هيكله. فاذًا على هذا ليس يمكن ان يكون مفعول آخر سببًا لوجود اقنومٍ الهيٍ على حالٍ جديدة في الخليقة الناطقة سوى النعمة المبرِّرة. فاذًا انما يُرسَل اقنومٌ الهيٌ ويصدر في الزمان بحسب النعمة المبرِّرة فقط — وكذلك لا يقال اننا نملك الا ما نقدر ان نستعمله او نتمتع به على وفق اختيارنا والقدرة على التمتع باقنومٍ الهيٍ انما يُحصَل عليها بحسب النعمة المبرِّرة فقط والروح القدس يُمتَلك ويسكن في الانسان بموهبة النعمة المبرِّرة فهو اذًا يعطَى ويُرسَل

اذًا اجيب على الاول بان الخليقة الناطقة تستكمل بموهبة النعمة المبرِّرة الى حدِّ ان تملك لاحرية التصرف في الموهبة المخلوقة فقط بل حرية التمتع بنفس الاقنوم الالهي ايضًا ولذا فالرسالة المحتجبة تحصل بحسب موهبة النعمة المبررة ومع ذلك يُعطَى الاقنومُ الالهيُّ نفسُه

وعلى الثاني بان النعمة المبرِّرة تأهب النفس لامتلاك الاقنوم الالهي وهذا هو المراد بقولنا ان الروح القدس يُعطَى بحسب موهبة النعمة ومع ذلك فان موهبة النعمة

هذه هي من الروح القدس وهذا هو المراد بقول الرسول «ان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس»

وعلى الثالث بان الابن وان امكن ان نعرفه بمفعولات أُخرى لكنه ليس يسكن فينا او نملكه بمفعولات أُخرى

وعلى الرابع بان فعل المعجزات دليلٌ مُظهِرٌ للنعمة المبرّرة كموهبة النبوّة وكل نعمة مجانية ولذلك دعيت النعمة المجانية في ١ كور ١٢ «اظهار الروح» . فاذًا على هذا انما يقال ان الرسل أُعطوا الروح القدس لفعل المعجزات لانهم أُعطوا النعمة المبرِّرة مع العلامة المظهرة لها . فاذا لم يُعطَ الا علامةُ النعمة المبرِّرة فقط دون النعمة فلا يقال بالاطلاق ان الروح القدس يُعطَى الا ان يكون ثمَّة مخصِّصٌ ما كما يقال ان فلانًا أُعطي روح النبوّة او المعجزات من حيث انه حاصلٌ على قوة الإنباء او فعل المعجزات

الفصلُ الرَّابعُ
هل تجوّز الرسالة على الآب

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسالة تجوز على الآب لان إرسال اقنوم الهي هو اعطاؤه . والآب يُعطِي نفسه اذ لا يمكن ان يُمتلك الا باعطائه نفسهُ . فاذًا يجوز ان يقال ان الآب يُرسِل نفسهُ

٢ وايضاً ان الاقنوم الالهي يُرسَل بحسب سكنى النعمة . والثالوث يسكن كله فينا بالنعمة كقوله في يو ١٤ : ٢٣ «اليه نأتي وعنده نجعل مقامنا» . فاذًا الرسالة تجوز على كلٍ من الاقانيم الالهية

٣ وايضاً كل ما يجوز على اقنومٍ فانه يجوز على جميع الاقانيم ما خلا السمات والاقانيم . والرسالة لا تدل على اقنومٍ ولا على سمةٍ لان السمات خمسٌ فقط كما مرَّ في مب ٣٢ ف ٣ . فالرسالة اذن تجوز على كلٍ من الاقانيم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٣ « ان الآب وحده

لم يُذكَر أنه أُرسِلَ »

والجواب ان يقال ان الرسالة تتضمن في حقيقة معناها صدورًا عن آخر وفي الله بحسب الاصل كما مرَّ في ف ١ و٢ ولما لم يكن الآب صادرًا عن آخر لم تكن الرسالة جائزةً عليه اصلاً بل انما تناسب الابن والروح القدس لصدورهما عن آخر

اذًا اجيب على الاول بانه اذا ازيد بالاعطاء إمتاعٌ بشيءٍ عن سخاء يقال بهذا المعنى ان الآب يُعطِي نفسه لامتاعه الخليقة بنفسه كرماً منه . واما اذا اريد به الدلالة على سلطة المُعطِي بالنسبة الى ما يُعطَى فلا يجوز الاعطاء في الله الا على الاقنوم الصادر عن آخر كما لا تجوز الرسالة الا عليه

وعلى الثاني بانه وان كان مفعول النعمة هو ايضاً من الآب الذي يسكن بالنعمة كالابن والروح القدس الا انه لعدم كونه من آخر لا يقال انه يُرسَل كقول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ « متى عُرِف الآب في الزمان من ايّ كان فلا يقال انه أُرسِلَ اذ ليس له مبدأ او مصدرٌ »

وعلى الثالث بان الرسالة من حيث تدل على صدور عن المُرسِل تتضمن في معناها السمة لا بالخصوص بل بالاجمال باعتبار ان الصدور عن آخر مشتركٌ بين سمتين

الفصلُ الخامسُ

هل تجوز الرسالة المحتجبة على الابن

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرسالة المحتجبة لا تجوز على الابن لان الرسالة المحتجبة لاقنومٍ الهيٍ تعتبر بحسب مواهب النعمة . وجميع مواهب النعمة خاصةٌ بالروح القدس كقوله في ١ كور ١٢ : ١١ « وهذا كله يعمله الروح الواحد بعينه » . فاذًا ليس يُرسَل ارسالاً محتجباً الا الروح القدس

٢ وايضاً ان رسالة اقنومٍ الهي تكون بحسب النعمة المبرّرة . والمواهب الراجعة

الى كمال العقل ليست مواهب النعمة المبرِّرة لجواز الحصول عليها بدون المحبة كقوله في ١ كور ١٢ : ٢ «لو كانت لي النبوَّة وكنت اعلم جميع الاسرار والعلم كله ولو كان لي الايمان كله حتى انقل الجبال ولم تكن فيَّ المحبة فلست بشيء» . فاذًا لما كان الابن يصدر ككلمة العقل لم تكن الرسالة المحتجبة جائزةً عليه في ما يظهر

٣ وايضاً ان رسالة اقنومٍ الهيٍ ضربٌ من الصدور كما مرَّ في الفصل السابق والفصل الاول من هذا المبحث . وصدور الابن غيرٌ وصدور الروح القدس غيرٌ فلو أُرسل كلاهما لكانت رسالتاهما غيرين ايضاً فلا يكون في اخراهما فائدة لان في احداهما كفايةً في تقديس الخليقة

لكن يعارض ذلك قوله عن الحكمة الالهية في حك ٩ : ١٠ «فأَرسِلها من السماوات المقدَّسة وابعثها من عرش مجدك»

والجواب ان يقال ان الثالوث كله يسكن في العقل بالنعمة المبرِّرة كقوله في يو ١٤ : ٢٣ «اليه نأتي وعنده نجعل مقامنا» وإرسال اقنومٍ الهيٍ الى واحدٍ بالنعمة المحتجبة يدل على حالٍ جديدة لسكنى ذلك الاقنوم وعلى صدوره عن اقنومٍ آخر . فاذًا لما كانت السكنى بالنعمة والصدور عن آخر جائزين على كلٍ من الابن والروح القدس كانت الرسالة المحتجبة جائزة على كليهما . واما الآب فهو وان جاز عليه السكنى بالنعمة لا يجوز عليه الصدور عن آخر . وهكذا لا تجوز عليه الرسالة ايضاً

اذًا اجيب على الاول بان المواهب وان كانت جميعها من جهة ما هي مواهب تُنسَب الى الروح القدس لتضمنه حقيقة الموهبة الأُولى من حيث هو محبةٌ كما اسلفناه في مب ٣٨ ف ١ الا ان بعضها باعتبار حقائقها الخاصة تُنسَب الى الابن بنوعٍ من التخصيص وهي المواهب التي ترجع الى العقل وبحسب هذه المواهب تعتبر رسالة الابن . وبناءً على هذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ «انما يُرسَل

الابن ارسالاً محتجباً الى كل واحدٍ متى عُرِف َوقُبِلَ »

وعلى الثاني بان النفس تصير بالنعمة محاكيةً لله فلا بدَّ اذن لارسال اقنوم ٍالهي ٍ الى واحدٍ بالنعمة ان يصير ذلك الواحد مشابهاً بموهبةٍ من مواهب النعمة للاقنوم الالهي المُرسَل . ولما كان الروح القدس محبةً كانت النفس تشبهه بموهبة المحبة فكانت رسالة الروح القدس تعتبر بحسب موهبة المحبة . واما الابن فهو كلمةٌ لا ايَّ كلمةٍ كانت بل نافخةٌ للمحبة ومن ثمَّ قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٩ ب ١٠ « اما الكلمة التي نقصد الاشارة اليها فهي معرفةٌ مع محبة » . فاذاً ليس يُرسَل الابن بحسب ايِّ كمالٍ للعقل بل بحسب تثقيف العقل على حالٍ يصدر بها الى عاطفة المحبة كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل اليَّ » وفي مز ٣٨ : ٤ « في هذيذي اتقدت فيَّ نار » ولذا قال اوغسطينوس بصريح العبارة في المحل المذكور « انما يُرسَل الابن متى عُرِف َوقُبِلَ من كل واحد » والقبول يدل على معرفةٍ بالتجربة وتسمى بالخصوص sapientia (اي حكمة) كانها sapida, scientia (اي معرفةٌ لذيذة) كقوله في سي ٦ : ٢٣ « حكمة التعليم كاسمها »

وعلى الثالث بانه لما كانت الرسالة تدل على اصل الاقنوم المُرسَل وعلى السكنى بالنعمة كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل الاول فاذا كان كلامنا على الرسالة باعتبار الاصل كانت رسالة الابن ممتازةً عن رسالة الروح القدس كامتياز الولادة عن الانبثاق واما اذا كان كلامنا عليها باعتبار مفعول النعمة كانت الرسالتان متفقتين في اصل النعمة ومتمايزتين في مفعوليها وهما انارة العقل واضرام العاطفة وهكذا يتضح انه يستحيل وجود احدى الرسالتين دون الأُخرى لعدم خلو احداها عن النعمة المبرِّرة ولعدم مفارقة احد الاقنومين للآخر

ألفصلُ السادسُ

في ان الرسالة المحتجبة هل تصير الى جميع المشتركين في النعمة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الرسالة المحتجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة لان آباء العهد العتيق كانوا مشتركين في النعمة ولم تصر الرسالة المحتجبة اليهم في ما يظهر فقد قيل في يو ٧: ٣٩ «ولم يكن الروح قد أُعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مُجِّد» فاذًا الرسالة المحتجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٢ وايضاً ان الترقي في الفضيلة لا يكون الاَّ بالنعمة ٠ والرسالة المحتجبة ليست في ما يظهر بحسب ترقي الفضيلة لان ترقي الفضيلة في ما يظهر متواصلٌ اذ ان المحبة لا تزال دائمًا على حال التزيُّد او التنقص فتكون الرسالة متواصلة ٠ فاذًا الرسالة المحتجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٣ وايضاً ان المسيح والطوباويين حاصلون على ملء النعمة ٠ ولا تصير اليهم في ما يظهر رسالةٌ لان الرسالة انما تصير الى شيء بعيد والمسيح من جهة ما هو انسانٌ والطوباويون كافةً متحدون مع الله اتحادًا كاملاً ٠ فاذًا الرسالة المحتجبة لا تصير الى جميع المشتركين في النعمة

٤ وايضاً ان اسرار الشريعة الجديدة تتضمن النعمة ٠ ومع ذلك لا يقال ان الرسالة المحتجبة تصير اليها ٠ فاذًا الرسالة المحتجبة لا تصير الى كل ما هو حاصل على النعمة

لكن يعارض ذلك ان الرسالة المحتجبة تصير لتقديس الخليقة كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك٣ ب٤ وك٥ ا ب ٢٧ ٠ وكل خليقة حاصلة على النعمة تقدَّس ٠ فاذًا الرسالة المحتجبة تصير الى كل خليقة حاصلة على النعمة

والجواب ان يقال انه قد مرَّ في ف٣ و٤ و٥ من هذا المبحث ان من مفاد حقيقة الرسالة ان المُرسَل يبتدئ أن يوجد اما حيث لم يكن قبل كما يعرض في المخلوقات او حيث كان قبل ولكن على نحو جديد وعلى هذا النحو تنسب الى الاقانيم الالهية ٠

فاذًا على هذا لابد في المُرسَل اليه من اعتبار امرين سكنى النعمة وتجددٌ ما بالنعمة فاذًا الرسالة المحتجبة تصير الى كل من يوجد فيه هذان الامران

اذًا اجيب على الاول بان الرسالة المحتجبة قد صارت الى آباء العهد العتيق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ « ان الابن بحسب ما يُرسَل ارسالاً محتجباً يصير في الناس او مع الناس » وهذا قد صار من قبل في الآباء والانبياء فاذًا قول يوحنا « لم يكن الروح قد أُعطي بعد » محمولٌ على ذلك الاعطاء الذي تمّ بعلامة ظاهرة يوم البنتيكستي

وعلى الثاني بان الرسالة المحتجبة تصير ايضاً بحسب ترقي الفضيلة او زيادة النعمة ولهذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ ب ٢٠ « انما يُرسَل الابن الى كل واحد متى عُرِفَ وقُبِلَ من كل واحد بقدر ما يمكن معرفته وقبوله على حسب طاقة النفس الناطقة المتجهة الى الله او المستكملة في الله » الّا ان الرسالة المحتجبة انما تعتبر بالخصوص بحسب زيادة النعمة متى ارتقى انسانٌ الى فعل جديد او حالٍ جديدة من النعمة كما اذا ارتقى الى نعمة المعجزات او النبوّة او تصدّى بفرط محبته الى الشهادة او زهد عن كل ما يملكه او أقدَمَ على نحو ذلك من الاعمال الشاقّة

وعلى الثالث بان الرسالة المحتجبة قد صارت الى الطوباويين في بدء سعادتهم واما بعد ذلك فهي تصير اليهم لا بحسب اشتداد النعمة بل بحسب انكشاف اسرارٍ جديدة لهم مما يكون الى يوم النشور · وهذه الزيادة تعتبر بحسب امتداد النعمة المتناولة اموراً كثيرة · واما المسيح فقد صارت الرسالة المحتجبة اليه في اول الحبل به ولم تصر اليه بعد ذلك لامتلائه منذ بدء الحبل به كلَّ حكمةٍ ونعمة

وعلى الرابع بان النعمة موجودة في اسرار الشريعة الجديدة وجودًا آليًّا كما توجد صورة المصنوع في آلات الصناعة بحسب صدورٍ ما من الفاعل الى المفعول واما الرسالة فلا يقال انها تصير الا بالنظر الى الحد فاذًا رسالة الاقنوم الالهي لا تصير الى

الاسرار بل الى الذين بالاسرار يقبلون النعمة

أَلفَصلُ أُلسَّابِعُ

هل تجوز الرسالة الظاهرة على الروح القدس

يُتخطَّى الى السابع ان يقال : يظهر ان الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس لان الابن بحسب رسالته الظاهرة الى العالم يقال انه ادنى من الآب · ولم يرد في كتاب قط ان الروح القدس ادنى من الآب · فاذًا الرسالة الظاهرة لا تجوز على الروح القدس

٢ وايضاً ان الرسالة الظاهرة تعتبر بحسب خليقةٍ ظاهرة متخَذة كرسالة الابن بحسب اللحم · والروح القدس لم يتخذ خليقةً ظاهرة · فاذًا ليس يجوز ان يقال انه موجود في بعض المخلوقات المنظورة على خلاف وجوده في بعض آخر الاَّ ان يكون وجوده فيها على انها علامة له كوجوده في الاسرار وفي جميع الاشكال الشرعية · فاذًا ليس يُرسَل الروح القدس رسالة ظاهرة او يجب ان يقال ان رسالته الظاهرة تُعتَبَر بحسب جميع ما ذُكِر

٣ وايضاً كل خليقة ظاهرة فهي مفعولٌ موضح للثالوث كله فاذًا ليس يُرسَل الروح القدس بحسب تلك المخلوقات الظاهرة مختصاً بها دون اقنوم آخر

٤ وايضاً ان الابن قد أُرسل ارسالاً ظاهرًا بحسب اشرف المخلوقات الظاهرة اي بحسب الطبيعة الانسانية فلو كان الروح القدس يُرسَل ارسالاً ظاهرًا لوجب ان يُرسَل في بعض المخلوقات الناطقة

٥ وايضاً ما يحدث ظاهرًا من الامور الالهية فانما يتم على ايدي الملائكة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب٤ و٥ و٦ فاذًا اذا كانت قد ظهرت بعض صور محسوسة فانما كان ذلك بواسطة الملائكة وهكذا انما يُرسَل الملائكة لا الروح القدس ·

٦ وايضاً لو كان الروح القدس يُرسَل رسالةً ظاهرة لما كان ذلك الأ بياناً لرسالة محتجبة لان المحتجبات تُبيَّن بالظواهر · فاذًا من لم تصر اليه رسالة محتجبة لم يجب ايضاً ان تصير اليه رسالة ظاهرة وجميع الذين صارت اليهم رسالة محتجبة في العهد الجديد او في العهد العتيق يجب ان تصير اليهم رسالة ظاهرة وهذا بيّن البطلان · فاذًا الروح القدس ليس يُرسَل رسالةً ظاهرة

لكن يعارض ذلك ان متى ذكر في ف٣ ان الروح القدس نزل على السيد حين اعتماده في صورة حمامة

والجواب ان يقال ان الله يعتني بجميع الاشياء بحسب طريقة كل منها · وطريقةٌ طبيعيةٌ للانسان أن يهتدي بالظواهر الى المحتجبات كما يتضح مما مرَّ في مب١٢ ف١٢ ولذا وجب ان تُكشَف محجوبات الله للانسان بالظواهر فاذًا كما ان الله كشف للناس على نحوٍ ما نفسهُ وصدورَيهِ الازليين بالمخلوقات الظاهرة بحسب بعض العلائم كذلك كان من المناسب ان تُكشَف ايضاً رسالة الاقنومين الالهين المحتجبة بحسب بعض مخلوقاتٍ ظاهرة ولكن لا على نحوٍ واحدٍ فيهما لان الروح القدس من حيث يصدر بطريق المحبة يناسبه ان يكون موهبة التقديس والابن من حيث هو مبدأ الروح القدس يناسبه ان يكون صانع هذا التقديس ولذا أُرسل الابن ارسالاً ظاهرًا على انه صانع التقديس وأُرسل الروح القدس إرسالاً ظاهرًا على انه علامة التقديس

اذًا اجيب على الاول بان الابن قد اتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلّى فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يقال على تلك الخليقة يجوز قوله على ابن الله وهكذا يقال ان الابن ادنى من الآب باعتبار الطبيعة المتخذة واما الروح القدس فلم يتخذ الخليقة الظاهرة التي تجلى فيها مع وحدة الاقنوم بحيث ان ما يصدق عليها يُحمَل عليه فاذًا ليس يجوز ان يقال انه ادنى من الآب باعتبار الخليقة الظاهرة

وعلى الثاني بان رسالة الروح القدس الظاهرة لا تُعتَبر بحسب الرؤيا الوهمية التي

هي الرؤيا النبوية لان الرؤيا النبوية لاتبدو للاعين الجسمانية بصور جسمانية بل انما تكون في الروح بصور الاجسام الروحانية كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٦ وتلك الحمامة وتلك النار انما رآهما من رآهما بالابصار · وايضاً فالروح القدس لم يكن بالنسبة الى هذه الصور كالمسيح بالنسبة الى الصخرة لقوله في ١ كور ١٠ « والصخرة كانت المسيح » لان تلك الصخرة كانت موجودة من قبل وانما دُعيت باسم المسيح الذي كانت تدل عليه تشبيهاً له بها في طريقة الفعل · واما تلك الحمامة وتلك النار فقد وجدتا بداهةً للدلالة على ذلك فقط الا انهما شبيهتان في ما يظهر بذلك اللهيب الذي ظهر لموسى في العليقة وبذلك العمود الذي كان يتبعه الشعب في التيه او بتلك البروق والرعود التي حدثت حينما أُنزلت الشريعة في الجبل لان شكل هذه الامور الجسماني انما وُجد ليدل على امر وينبيء به قبل وقوعه فهكذا اذًا يتضح ان الرسالة الظاهرة لاتعتبر بحسب الرؤى النبوية التي كانت وهمية لاجسمانية ولا في علائم العهد العتيق والجديد السرية التي تستعمل بها اشياء سابقة في الوجود للدلالة على شيء · على ان الروح القدس يقال انه أُرسل ارسالاً ظاهراً من حيث قد تجلى في بعض المخلوقات على انها علائم وُجدت خصوصاً للدلالة على رسالته

وعلى الثالث بان تلك المخلوقات الظاهرة وان كانت عَمل الثالوث كله الاَّ انها صُنعت لتدل بالخصوص على هذا الاقنوم او ذاك لانه كما يُدَل على الآب والابن والروح القدس باسماء مختلفة كذلك جاز ان يدل عليهم باشياء مختلفة ايضاً وان لم يكن بينهم شيء من الافتراق او الاختلاف

وعلى الرابع بان اقنوم الابن قد وجب ان يُعلَن كصانع التقديس كما مرَّ في جرم الفصل ولذا وجب ان تصير رسالته الظاهرة بحسب الطبيعة الناطقة التي من شأنها ان تفعل ويناسبها ان تقدَّس وجاز ان تكون علامة التقديس ايَّ خليقة أُخرى · ولم يجب ايضاً ان يتخذ الروح القدس الخليقة الظاهرة الموجودة خاصةً

للدلالة على ذلك مع وحدة الاقنوم لانه لا يتخذها لفعل شيء بل للدلالة فقط ولذلك لم يجب ايضاً بقاؤها الا ريثما تتم وظيفتها

وعلى الخامس بان تلك المخلوقات الظاهرة قد تكونت بواسطة الملائكة لكن لا للدلالة على اقنوم الملاك بل للدلالة على اقنوم الروح القدس · فاذاً لما كان وجود الروح القدس في تلك المخلوقات الظاهرة كوجود المُعلَم في العلامة فلذلك يقال ان الروح القدس يرسل بحسبها رسالةً ظاهرةً لا الملاك

وعلى السادس بان الرسالة المحتجبة لا تقتضي بالضرورة ان تُبيَّن بعلامة ظاهرة خارجة بل انما يُعطَى كل واحد اظهارَ الروح للمنفعة كما قال الرسول في ١ كور ١٢ :٧ اي منفعة الكنيسة · وهذه المنفعة راجعة الى اثبات الايمان وانتشاره بهذه العلائم الظاهرة وهذا قد تم على الخصوص بالمسيح والرسل كقول الرسول في عبر ٢ :٣ « قد نُطِقَ به على لسان الرب اولاً ثم ثبَّته لنا الذين سمعوه » ولذلك وجب ان تصير رسالة الروح القدس الظاهرة بالخصوص الى المسيح والرسل و بعض القديسين الاولين الذين اسسوا الكنيسة على نحوٍ ما ولكنها صارت الى المسيح لتبيِّن الرسالة المحتجبة التي صارت اليه لا حينئذٍ بل في ابتداء الحبل به وصارت الرسالة الظاهرة اليه ايضاً حين اعتماده في صورة الحمامة التي هي حيوان كثير التوليد لبيان سلطان المسيح على منح النعمة بالتوليد الثاني الروحاني ولذا رَعَدَ صوت الآب قائلاً كما في متى ٣ :١٧ « هذا هو ابني الحبيب » ليتولد الغير توليدًا ثانياً على مثال ابنه الوحيد · وصارت اليه حين تجلّيه في صورة سحابة منيرة لبيان غزارة التعليم ولذا قيل في متى ١٧ :٥ « فله اسمعوا » واما الرسل فقد صارت اليهم في صورة نفخةٍ لبيان السلطان على توزيع الاسرار ولذا قيل في يو ٢٠ :٢٣ « من غفرتم خطاياهم تغفر لهم » وصارت اليهم ايضاً في صورة السنة نارية لبيان فرض التعليم ولذا قيل في ١ ع ٢ :٤ « وطفقوا يتكلمون بلغات اخرى » واما آباء العهد العتيق فلم يجب ان تصير اليهم رسالة الروح

لقدس الظاهرة لانه كان واجباً ان تتم اولاً رسالة الابن الظاهرة لان الروح القدس يُظهِر الابن كما ان الابن يُظهِر الآب ومع ذلك فالاقانيم الالهية قد تجلت ظاهراً لآباء العهد العتيق غير ان تلك التجليات لا يجوز ان تدعى رسالاتٍ ظاهرة لانها لم تصر لتدل بالخصوص على حلول الاقنوم الالهي بالنعمة بل لبيان شيءٍ آخر كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ١٧

الفصلُ الثامنُ

هل لا يُرسَل اقنومٌ الهيٌّ الا من الاقنوم الذي يصدر عنهُ هو منذ الازل

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال: يظهر انه ليس يُرسَل اقنومٌ الهيٌّ الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو منذ الازل لان الآب لا يُرسَل من احد لعدم صدوره عن احد كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٤ · فاذاً اذا أُرسل اقنومٌ الهيٌّ من آخر يجب ان يكون صادراً عنه

٢ وايضاً ان المُرسِل له سلطةٌ على المُرسَل · وليس يجوز وقوع سلطةٍ على اقنومٍ الهيٍ الا بحسب الاصل فقط · فاذاً لا بد ان يكون الاقنوم الالهيُّ المُرسَل صادراً عن الاقنوم المُرسِل

٣ وايضاً لو جاز ارسال اقنومٍ الهيٍ ممَّن ليس هو صادراً عنه لم يكن مانعٌ من القول بان الروح القدس يُعطَى من الانسان وان لم يكن صادراً عنه · وهذا منافٍ لما قاله اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٥ · فاذاً ليس يُرسَل اقنومٌ الهيٌّ الا من الاقنوم الذي يصدر عنه هو

لكن يعارض ذلك ان الابن يُرسَل من الروح القدس كقوله في اش ٤٨ : ١٦ «الآن السيدُ الربُّ ارسلني هو وروحه» والابن ليس صادراً عن الروح القدس · فاذاً يُرسَل اقنومٌ الهيٌّ ممَّن ليس هو صادراً عنه

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة خلافاً فذهب قومٌ الى انه ليس يُرسَل اقنومٌ

الهيٌّ الابن هو صادرٌ عنه منذ الازل وعلى هذا متى قيــل ابن الله مُرسَلٌ من الروح القدس يجب حمله على الطبيعة الانسانية التي بحسبها أُرسل الابن من الروح القدس للدعوة الانجيلية . وقال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٢ ب ٥ «الابن يُرسَل من نفسه ومن الروح القدس والروح القدس ايضاً يُرسَل من نفسه ومن الابن بحيث انه ليس يجوز في الله على كل اقنوم ان يُرسَل بل انما يجوز ذلك على الاقنوم الصادر عن آخر فقط ويجوز على كل اقنومٍ ان يُرسِل» وكلا القولين حقٌ من وجه لانه متى قيل ان اقنوماً يُرسَل يُفهَم من ذلك الاقنومُ الصادر عن آخر والمفعولُ الظاهر او المحتجب الذي بحسبه تعتبر رسالة الاقنوم الالهي . فاذًا اذا اريد بالمُرسِل انه مبدأُ الاقنوم المُرسَل فليس يُرسِل الا الاقنومُ الذي هو مبدأٌ للاقنوم المُرسَل وعلى هذا فانما يُرسَل الابن من الآب فقط والروح القدس من الآب والابن . واما اذا اريد بالاقنوم انه مبدأُ المفعول الذي بحسبه تُعتَبر الرسالة فالثالوث كله يُرسِل الاقنوم المُرسَل وليس يلزم من ذلك ان الانسان يعطي الروح القدس اذ ليس يقدر ان يُصدِر مفعول النعمة . وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

باب في الخلق والابداع

المبحثُ الرابعُ والاربعونَ

في صدور المخلوقات عن الله وفي العلة الاولى لجميع الموجودات

وفيه اربعة فصول

بعد النظر في الاقانيم الالهية بقي النظر في صدور المخلوقات عن الله وسيكون ذلك على ثلاثة اقسام . فسيُنظَر اولاً في صدور المخلوقات . وثانيًا في تمايزها وثالثًا في حفظها وتدبيرها — والاول

فيهِ ثلاثة ابحاث .الاول في العلة الأولى للموجودات .الثاني في كيفية صدور المخلوقات .الثالث في بدء مدة الاشياء .اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل—١ هل الله هو العلة الفاعلية لجميع الموجودات —٢هل الهيولى الاولى مخلوقةٌ من الله او هي مبدأٌ مساوٍ له في الرتبة — ٣ هل الله هو العلة المثالية للاشياء او ان لها مُثُلاً اخرى من دونهِ — ٤ هل هو العلة الغائية للاشياء

الفصلُ الاوَّلُ

هل من الضرورة ان يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس من الضرورة ان يكون كل موجودٍ مخلوقاً من الله اذ ليس يمتنع وجود شيءٍ من دون ما هو خارجٌ عن حقيقته كوجود الانسان من دون البياض . ونسبة المعلول الى العلة ليست من حقيقة الموجودات في ما يظهر لجواز تعقل بعض الموجودات من دونها . فاذاً يجوز وجوده من دونها فاذاً ليس يمتنع وجود بعض موجوداتٍ غير مخلوقةٍ من الله

٢ وايضاً انما يفتقر شيءٌ الى علةٍ فاعلية في وجوده فما يستحيل لا وجوده ليس يفتقر الى علةٍ فاعلية . وليس شيءٌ من الواجبات يجوز ان لا يوجد لان ما كان واجب الوجود يستحيل ان لا يوجد . فاذاً لما كان كثيرٌ من الاشياء واجب الوجود يظهر ان ليس كل موجودٍ مخلوقاً من الله

٣ وايضاً كل ما له علةٌ فيجوز ان يُبرهَن عليه من علته . والرياضيات لا يُبرهَن فيها بالعلة الفاعلة كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٣ م ٤ . فاذاً ليست جميع الموجودات صادرةً عن الله صدورها عن العلة الفاعلة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١١ : ٣٦ « كل شيءٍ هو منه وبه وفيه »

والجواب ان يقال لا بدَّ من القول بان كل موجودٍ كيف كان وجوده صادرٌ عن الله لانه اذا وجد شيءٌ في شيءٍ بالمشاركة فلا بدَّ ان يكون مسبَّباً فيه عما هو موجودٌ فيه بالذات كما ان الحديد يصير ذا نارٍ من النار وقد حققنا في مب ٣ ف ٤ عند كلامنا على البساطة الالهية ان الله هو نفس الوجود القائم بنفسه وحققنا

ايضاً في مب ١١ ف ٣ و ٤ ان الوجود القائم بنفسه لا يمكن ان يكون الا واحدًا كما ان البياض لو كــان قائمًا بنفسه لما امكن ان يكون الا واحدًا اذ انما تتكثر البياضات بحسب القوابل . فاذًا يلزم ان جميع ما سوى الله ليس نفس وجوده بل موجودًا بالمشاركة . فاذًا لا بد ان تكون جميع الموجودات المختلفة في درجة كمال الوجود باختلاف اشتراكها فيه صادرةً عن موجودٍ واحدٍ اول بالغٍ نهاية الكمال في الوجود وبناءً على هذا قال افلاطون لا بدَّ من اثبات الوحدة قبل كل كثرة وقال ارسطو في الالهيات ك٢ م ٤ ما هو موجود بغاية الوجود وحقٌ بغاية الحقّية فهو علةٌ لكل موجودٍ ولكل حقٍ كما ان ما هو حارٌ بغاية الحرارة علةٌ لكل حرارة

اذًا اجيب على الاول بان النسبة الى العلة وان لم تكن داخلةً في حد الموجود المعلول الا انها لاحقةٌ لما هو من حقيقته لاستلزام كون شيء موجودًا بالمشاركة ان يكون معلولًا لآخر . فاذًا ما هو موجودٌ على هذا النحو يستحيل وجوده من دون ان يكون معلولاً كاستحالة وجود انسانٍ من دون ان يكون قابل الضحك الا انه لما كانت المعلولية خارجةً عن حقيقة الموجود على الاطلاق كان هناك موجودٌ ما غير معلول

وعلى الثاني بان هذا الاعتبار قد حمل بعضاً على القول بان الواجب لا علة له كما في الطبيعيات ك٢م ٤٦ الا ان ذلك يتضح بطلانه من العلوم البرهانية حيث تكون المبادئ الواجبة عللاً لنتائج واجبة ولذا قال ارسطو في الالهيات ك ٥ م ٦ « من الموجودات الواجبة ما يوجد علة لوجوبه » . فاذًا العلة الفاعلة ليست مقتضاة بسبب جواز عدم وجود المعلول فقط بــل لانّ المعلول لا يوجد اذا لم تكن هي موجودةً فان هذه الشرطية صادقةٌ سواءٌ كان المقدّم والتالي ممكنين او مستحيلين

وعلى الثالث بان الرياضيات تعتبر مجردةً بحسب الاعتبار وان لم تكن مجردةً بحسب الوجود وكل شيء فانما يكون له علة فاعلة على حسب ما هو موجود . فاذًا الرياضيات وان كان لها علة فاعلة لا يعتبرها الريــاضيُّ بحسب نسبتها الى العلة

الفاعلة ولذا ليس يُبرهَن في العلوم الرياضية على شيء من العلة الفاعلة

الفصلُ الثاني

هل الهيولى الأولى مخلوقة من الله

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الهيولى الأُولى ليست مخلوقةً من الله لان كل ما يُصنَع فهو يتركب من محل ومن شيء آخر كما في الطبيعيات ك ١ م ٦٢ والهيولى الاولى ليس لها محلٌ . فاذًا يستحيل ان تكون مصنوعةً من الله

٢ وايضاً ان كلاً من الفعل والانفعال قسيمٌ للآخر وكما ان المبدأ الاول الفعلي هو الله كذلك المبدأ الاول الانفعالي هو الهيولى . فاذًا الله والهيولى الأُولى مبدآن كلٌ منهما قسيمٌ للآخر وليس احدهما صادرًا عن الآخر

٣ وايضاً كل فاعلٍ فانه يفعل ما يشبهه وعلى هذا لما كان كل فاعل يفعل من جهة ما هو موجودٌ بالفعل يلزم ان يكون كل مفعولٍ موجودًا بالفعل على نحوٍ من الانحاء . والهيولى الاولى من جهة ما هي كذلك موجودةٌ بالقوة فقط . فاذًا ينافي حقيقة الهيولى الأُولى ان تكون مفعولةً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ١٢ ب ٧ «قد صنعتَ ايها الرب شيئين احدهما قريبٌ منك وهو الملاك والثاني قريبٌ من العدم وهو الهيولى الأُولى »

والجواب ان يقال ان الفلاسفة المتقدمين قد توصلوا الى معرفة الحقيقة بالتدريج شيئاً فشيئاً لانهم لشدة انهماكهم اولاً في الجهل لم يكونوا يعتبرون انه يوجد غير الاجسام المحسوسة والذين منهم كانوا يثبتون الحركة في الاجسام لم يكونوا يعتبرون الحركة الا بحسب بعض العوارض كالتخلخل والتكاثف بالاجتماع والافتراق ولما كان جوهر الاجسام عندهم غير مخلوقٍ كانوا يعللون هذه الاستحالات العرضية ببعض عللٍ كالتآلف او التنافر او العقل او نحو ذلك لكنهم لما ترقوا بعد ذلك في مدارج المعرفة ميزوا بالعقل بين الصورة الجوهرية والهيولى التي كانوا يجعلونها غير

مخلوقة وعلموا ان التغيير يقع في الاجسام من جهة الصور الذاتية وقد كانوا يجعلون لتلك التغييرات عللاً اعمّ كالدائرة الملتوية كما قال ارسطو في كتاب الكون والفساد ٢م ٥٦ او الصور كما قال افلاطون الاّ انه لا بد من اعتبار ان الهيولى تنحصر بالصورة في نوعٍ معيّنٍ كما ان جوهر احد الانواع ينحصر بالعرَض الطارىء عليه في حالٍ معيّنةٍ من الوجود على مثال ما ينحصر الانسان بالابيض · فاذًا كلا هذين الفيلسوفين قد اعتبرا الموجود باعتبار جزئيٍّ اي من جهة ما هو هذا الموجود او من جهة ما هو موجود على هذا الحال وهكذا عللا الاشياء بعلل فاعلة جزئية · ثم ارتقى بعض الى اعتبار الموجود من جهة ما هو موجود واعتبروا علة الاشياء لا من جهة ما هي هذه الموجودات او من جهة ما هي موجودة على هذه الحال بل من جهة ما هي موجودات فاذًا ماهو علة الاشياء من جهة ما هي موجودات يجب ان يكون علةً لها لا من جهة ما هي على هذه الحال بالصور العرضية ولا من جهة ما هي هذه بالصور الجوهرية فقط بل من جهة كل ما يرجع الى وجودها بنحو من الانحاء ايضاً وهكذا يجب جعل الهيولى الاولى ايضاً مخلوقةً من العلة الكلية للموجودات

اذًا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على الصنع الجزئي الذي يكون بالاستحالة من صورة الى اخرى عرضية او جوهرية وكلامنا هنا على الاشياء بحسب صدورها عن المبدإ الكلي للوجود وهذا الصدور لا تخرج عنه الهيولى وان خرجت عن الوجه الاول من الصنع

وعلى الثاني بان الانفعال هو معلول الفعل فالصواب اذًا يقتضي ان يكون المبدأُ الاول الانفعالي معلولاً للمبدإ الاول الفعلي لان كل ناقص فهو صادرٌ عن الكامل لوجوب كون المبدإ الاول في غاية الكمال كما قال ارسطو في الالهيات ك١٢ م٤٠

وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تقضي بكون الهيولى ليست مخلوقة بل بكونها ليست مخلوقة بدون صورة لانه وان كان كل مخلوق موجودًا بالفعل الاّ انه ليس فعلاً

صرفاً فاذاً ما هو من جهة القوة ايضاً يجب ان يكون مخلوقاً اذا كان كل ما يرجع الى وجوده مخلوقاً

الفصلُ الثالثُ

هل العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلة المثالية للمخلوقات شيء غير الله لان الصورة تكون مشابهةً للمثال . والمخلوقات بعيدة عن الشبه الالهي . فاذاً ليس الله علتها المثالية

٢ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ الى ما بالذات كما يُرَدُّ ذو النار الى النار على ما مرَّ في الفصل الاول . وجميع ما في الاشياء المحسوسة فهو بالمشاركة في نوعٍ من الانواع وهذا واضح من ان ما يرجع الى حقيقة النوع لايوجد وحده في شيء من المحسوسات بل تنضمُّ المبادىء المشخِصة الى مبادىء النوع فاذاً لابد من اثبات انواع موجودة بالذات كالانسان بالذات والفرس بالذات ونحوهما وهذه تُدعَى مُثُلاً فاذاً المُثُل اشياء خارجة عن الله

٣ وايضاً ان العلوم والحدود تتعلق بالانواع لا بحسب كونها في الجزئيات لان الجزئيات ليست موضوعاً للعلم ولا للحد . فاذاً يوجد بعض موجودات هي موجودات او انواع لا في الجزئيات وهذه يقال لها مُثُلٌ . فاذاً يلزم ما تقدم

٤ وايضاً ان هذا عينه يظهر من قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٥ مقا ١ «ان مطلق الكون بالذات متقدم على الكون حيوةً بالذات والكون حكمةً بالذات»

لكن يعارض ذلك ان المثال هو عين الصورة . والصور هي الاشباح الاصيلة المندرجة في التعقل الالهي كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ . فاذاً ليست مُثُل الاشياء خارجة عن الله

والجواب ان يقال ان الله هو العلة الاولى المثالية لجميع الاشياء ولايضاح ذلك فليُلاحَظ ان المثال انما هو ضروري لاصدار شيء ليلبس المفعول صورةً معينة فان الصانع انما يُصدِر صورة معينة في مادة بسبب المثال الذي يراعيه خارجاً كان او متصوَّراً في الذهن داخلاً . وواضحٌ ان الاشياء التي تحدث بالطبع تلبس صوراً معيَّنة وهذا التعيين للصور يجب اسناده الى الحكمة الالهية التى ابدعت ترتيب الكون القائم في تمايز الاشياء اسنادَ الشيء الى مبدئه الاول . ولذا يجب ان يقال ان الحكمة الالهية مشتملة على حقائق جميع الاشياء التي سميناها في مب ١٥ ف ١ صُوَراً اي اشباحاً مثالية قائمة في العقل الالهي وهذه الصور وان تكثرت بحسب النظر الى الاشياء لكنها ليست في الحقيقة مغايرةً للذات الالهية من حيث انه يجوز ان يشترك في شبهها اشياء مختلفة على انحاء مختلفة . فالله اذاً هو المثال الاول لجميع الاشياء ويجوز ايضاً في المخلوقات ان يقال لبعض الاشياء مُثُلٌ لغيرها بحسب كون بعض الاشياء مشابهةً لغيرها اما في النوع او في نحوٍ من المحاكاة

اذاً اجيب على الاول بان المخلوقات وان كانت لا تتوصل الى ان تشابه الله بحسب طباعها بمشابهة النوع كما يشابه الانسانُ المولودُ الانسانَ الوالدَ لانها تتوصل الى مشابهته بحسب تمثيل الحقيقة المعقولة منه تعالى كما يشابه البيتُ الذي في المادة البيتَ الذي في عقل الصانع

وعلى الثاني بان من حقيقة الانسان ان يوجد في الهيولى فيستحيل وجود انسانٍ دون الهيولى . فاذاً وان كان هذا الانسان هو بمشاركة النوع ليس يجوز مع ذلك ردُّهُ الى شيء موجودٍ بالذات في نوعهِ نفسه بل الى نوعٍ اعلى كالجواهر المفارقة وقس عليه سائر المحسوسات

وعلى الثالث بانه وان كان كل علمٍ وحدٍّ انما يتعلق بالموجودات فقط ليس يجب مع ذلك ان يكون وجود الاشياء في الخارج كوجودها في العقل لاننا بقوة العقل

لقنّا ل نجرّد الانواع الكلية عن العلائق الجزئية وليس يجب مع ذلك ان تكون الكليات قائمة بنفسها دون الجزئيات على انها مُثُل الجزئيات

وعلى الرابع بان ديونيسيوس قال في كتاب الاسماء الالهية ب ١١ مقا ٤ ان الحيوة بالذات والحكمة بالذات قد يراد بهما الله وقد يراد بهما القوتان المفاضتان على الاشياء لا شيئان قائمان بانفسهما كما قال المتقدمون

الفصلُ الرّابعُ

هل الله هو العلة الغائية لجميع الاشياء

يُتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الله ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء لان لفعل لاجل غاية يظهر انه من شأن مفتقرٍ الى الغاية . والله ليس مفتقراً الى شيء . فاذاً ليس يلائمه ان يفعل لاجل غايةٍ

٢ وايضاً ان غايةَ التوليد وصورةَ المتولد والفاعلَ ليست واحداً بالعدد كما في الطبيعيات ك ٢ م ٧٠ لان غاية التوليد هي صورة المتولّد . والله هو الفاعل الاول لجميع الاشياء . فاذاً ليس هو العلة الغائية لجميع الاشياء

٣ وايضاً ان الغاية تشتاقها جميع الاشياء . والله لا تشتاقه جميع الاشياء لعدم معرفة جميع الاشياء له . فاذاً ليس غايةً لجميع الاشياء

٤ وايضاً ان العلة الغائية هي الأُولى بين العلل فلو كان الله هو العلة الفاعلة والعلة الغائية لكان فيه متقدمٌ ومتأخرٌ وهذا محالٌ

لكن يعارض ذلك قول الكتاب في ام ١٦ : ٤ «الرب صنَع الجميع لاجله»

والجواب ان يقال ان كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ والا لما حصل عن فعله هذا مرجّحاً على ذاك الا اتفاقاً . وغاية الفاعل والمنفعل من جهة ما هما كذلك واحدةٌ بعينها لكن على نحوٍ مختلفٍ لان ما يقصد الفاعل تأثيره وما يقصد المنفعل قبوله واحدٌ بعينه ومن الاشياء ما هو فاعلٌ ومنفعلٌ معاً وهي الفواعل الناقصة وهذه يناسبها ان تقصد

في فعلها ادراك شيء واما الفاعل الاول الذي هو فاعل فقط فلا يناسبه ان يفعل لادراك غايةٍ بل انما يقصد ان يُشرِك في كماله الذي هو خيريته. وكل خليقةٍ تقصد ادراك كمالها الذي هو شبه الكمال الالهي والخيرية الالهية. فاذًا الخيرية الالهية هي غاية جميع الاشياء

اذًا اجيب على الاول بان الفعل عن افتقارٍ انما هو من شأن الفاعل الناقص الذي من شأنه ان يفعل وينفعل وهذا لا يناسب الله ولذا فهو وحده بالغ نهاية السخاء لانه ليس يفعل لاجل نفعه بل لاجل خيريته فقط

وعلى الثاني بان صورة المتولد ليست غاية التوليد الا من حيث هي شبه صورة المولِّد الذي يقصد ان يُشرِك في شبهه والا لكانت صورة المتولد اشرف من المولِّد لان الغاية هي اشرف من المغيَّا

وعلى الثالث بان جميع الاشياء تشتاق الله على انه غايتها باشتياقها خيرًا ما بشوق عقليٍ او حسيٍ او غريزيٍ وهو الذي يكون دون معرفةٍ اذ ليس لشيء حقيقة الخير والمشتهى الا بحسب كونه مشتركًا في شبه الله

وعلى الرابع بانه لما كان الله هو العلة الفاعلية والمثالية والغائية لجميع الاشياء وكانت الهيولى الأُولى صادرةً عنه لزم كون المبدإ الاول لجميع الاشياء واحدًا في الحقيقة وليس يمتنع مع ذلك ان يُعتبر فيه اشياء كثيرة بالاعتبار يكون بعضها متقدمًا عند عقلنا على البعض الآخر

المبحثُ الخامسُ والاربعونَ

في كيفية صدور الاشياء عن المبدإ الاول — وفيه ثمانية فصول

ثم يُبحث في كيفية صدور الاشياء عن المبدإ الاول اي في الخلق والابداع والبحث فيه يدور

على ثماني مسائل — ١ في ان الخلق ما هو — ٢ هل يقدر الله ان يخلق شيئاً — ٣ هل الخلق موجودٌ ما في طبيعة الاشياء — ٤ في ما يجوز ان يُخلَق — ٥ هل الخلق خاصٌ بالله وحده — ٦ هل هو عامٌ للثالوث كلهِ او خاصٌ باقنومٍ واحدٍ — ٧ هل يوجد في المخلوقات اثرُ الثالوث — ٨ هل يخالط فعلُ الخلق افعالَ الطبيعة والارادة

الفصلُ الاوَّلُ

هل الخلق إحداث شيء من لا شيء

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخلق ليس إحداث شيء من لا شيء فقد قال اوغسطينوس في رده على خصم الشريعة والانبياء ك ١ ب ٢٨ «الإحداث ايجاد ما لم يكن اصلاً والخلق ايجادُ ما كان بجعله مقوّماً لشيء»

٢ وايضاً ان شرف الفعل والحركة يعتبر من الأطراف . فاذاً الفعل الذي من خيرٍ الى خيرٍ ومن موجودٍ الى موجودٍ هو اشرف من الفعل الذي من لا شيء الى شيء . والخلق يظهر انه فعل بالغ غاية الشرف وانه الاول بين جميع الافعال . فاذاً ليس هو من لا شيء الى شيء بل بالأحرى من موجودٍ الى موجودٍ

٣ وايضاً ان من تفيد السببية ولا سيما المادية كما اذا قلنا هذا التمثال مصنوعٌ من نحاس . والعدم لا يمكن ان يكون مادةً للموجود ولا علةً له بوجهٍ من الوجوه . فاذاً ليس الخلق احداث شيء من لا شيء

لكن يعارض ذلك ان الشارح كتب على قول التكوين ١ في البدء خلق الله السماوات الخ ما نصه «الخلق احداث شيء من لا شيء»

والجواب ان يقال ليس يجب اعتبار صدور موجودٍ جزئيٍ عن فاعلٍ جزئيٍ فقط بل يجب اعتبار صدور الموجود كله عن العلة الكلية التي هي الله كما مرَّ في ف ٢ من المبحث السابق وهذا الصدور هو الذي نخصهُ بالخلق . وما يصدر بحسب الصدور الجزئي فليس يقدَّر له وجودٌ قبل صدورهِ كما اذا وُلِدَ انسانٌ فانه لم يكن قبل ذلك انساناً بل انما يحدث الانسان من لا انسانٍ والابيض من لا ابيض . فاذاً

اذا اعتُبِرَ صدور الموجود الكلي كله عن المبدإِ الاول يستحيل تقدير موجودٍ قبل هذا الصدور . واللا شيء هو نفس اللا موجود . فاذًا كما ان توليد الانسان يكون من لا موجودٍ اي من لا انسانٍ كذلك الخلق الذي هو صدور الوجود كله يكون من لا موجودٍ اي من لا شيء .

اذًا اجيب على الاول بان اوغسطينوس استعمل لفظ الخلق بالاشتراك بحسبما يقال لشيء انه يُخلَق متى استحال الى حالٍ احسن كقولهم خُلِقَ رجلٌ اسقفًا ونحن لا نريد بالخلق هذا المعنى بل المعنى المارّ في جرم الفصل .

وعلى الثاني بان التغييرات تستفيد النوع والشرف لا من طرف منه بل من طرف اليه . فاذًا كلما كان طرف اليه اشرف واسبق كان التغيير اكمل واسبق ولو كان طرف منه المقابل لطرف اليه انقص كما ان التوليد مطلقًا هو اشرف من الاستحالة ومتقدمٌ عليها بسبب ان الصورة الجوهرية هي اشرف من الصورة العرضية مع ان عدم الصورة الجوهرية الذي هو طرف منه في التوليد انقص من ضده الذي هو طرف منه في الاستحالة وكذا الخلق فانه اكمل من التوليد والاستحالة ومتقدمٌ عليهما لان طرف اليه هو جوهر الشيء باسرهِ وما يُعتبر كطرف منه هو اللاموجود على الاطلاق

وعلى الثالث بانه متى قيل ان شيئًا يُصنَع من لا شيء فليست من دالةّ على السببية المادية بل على نسبةٍ ترتيبية فقط فهي مثلها في قولنا ان الظهر يصير من الصباح اي بعد الصباح ولكن يجب ان يُعلَم ان من هذه تحتمل ان تكون واقعةً على النفي المستفاد من لفظ لا شيء وان يكون النفي واقعًا عليها فان كان الاول كانت مفيدةً للنسبة الترتيبية فتكون دالةً على نسبة الموجود الى اللاوجود السابق . وان كان الثاني لم تفد نسبةً ترتيبيةً فيكون معنى قولنا يحدث من لا شيء لا يحدث من شيء كما اذا قيل فلانٌ يتكلم على لا شيء اي لا يتكلم على شيء وعلى كلا المعنيين يكون قولنا ان شيئًا يُصنَع من لا شيء صادقًا الاَّ ان من على المعنى

الاول تفيد النسبة الترتيبية وعلى المعنى الثاني تفيد السببية المادية المنفية

الفصلُ الثاني

هل يقدر الله ان يخلق شيئاً

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الله ليس يقدر ان يخلق شيئاً لان اجماع الفلاسفة المتقدمين منعقدٌ على هذا الاصل وهو «ليس يُصنَع شيءٌ من لا شيء» كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك١ م٣٤ واضداد المبادىء الأُولى ليست مقدورةً لله بحيث يجعل ان لا يكون الكل اعظم من احد اجزائه اوأنَّ نفي شيء واثباته يجتمعان معاً . فاذًا ليس يقدر ايضاً ان يُحدِث او يخلق شيئاً من لاشيء

٢ وايضاً اذا كان أَنْ يخلُق هو ان يفعَل شيئاً من لا شيء فأَنْ يخلَق هو أَنْ يفعَل وكل أَنْ يُفعَل فهو أَنْ يتغيَّر . فاذًا الخلق هو التغيير وكل تغيير فهو في موضوع كما يتضح من حد الحركة لان الحركة هي فعل موجودٍ بالقوة . فاذًا يستحيل ان يَصنع الله شيئاً من لاشيء

٣ وايضاً ما قد فُعِلَ فقد كان بالضرورة وقتاً ما يُفعَل . ولا يجوز ان يقال ان ما يُخلَق فهو يُفعَل وفُعِلَ معاً لان ما كان من الموجودات القارة يُفعَل فليس بموجودٍ وما فُعِل فهو موجود فيلزم وجود شيء وعدم وجودهِ معاً فاذًا اذا كان شيءٌ يُفعَل فأَنْ يُفعَل متقدمٌ فيه على أَنْ فُعِلَ . وليس يمكن ذلك الا اذا سبق وجود موضوع يستند اليه أَنْ يُفعَل . فاذًا ليس يمكن ان يُفعَل شيءٌ من لا شيء

٤ وايضاً ليس يمكن قطع مسافةٍ غير متناهية . وبين الموجود والعدم مسافة غير متناهية . فاذًا ليس يمكن ان يُفعَل شيءٌ من لا شيء

لكن يعارض ذلك قوله في تك١ : ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» وقد كتب عليه الشارح ما نصه « الخلقُ إحداث شيء من لاشيء »

والجواب ان يقال ليس انه لا يستحيل ان يخلق الله شيئاً من العدم فقط بل لا

بدَّ من جعل جميع الاشياء مخلوقة من الله كما يؤخذ مما اسلفناه في المبحث السابق ف ١ لان كل من يفعل شيئاً من شيء آخر فما يَفعَل منه يسبق وجوده على فعله وليسَ يصدر بمجرَّد الفعل كما يصنع الصانع من الاشياء الطبيعية كالخشب والنحاس اللذين لا يصدران بفعل الصناعة بل بفعل الطبيعة . والطبيعة ايضاً انما تُصدِر الاشياء الطبيعية من حيث الصورة فقط واما المادة فانها تقتضي تقدم وجودها . فاذاً لو كان الله لا يفعل شيئاً الاَّ من شيء سابق في الوجود لم يكن ذلك السابق معلولاً لهُ وقد حققنا في المبحث السابق ف ١ و٢ انه يستحيل وجود شيء غير صادر عن الله الذي هو العلة الكلية للوجود باسره . فاذاً لابدَّ ان يقال ان الله يُصدِر الاشياء الى الوجود من العدم

اذاً اجيب على الاول بانه قد مرَّ في المبحث السابق ف ٢ ان متقدمي الفلاسفة لم يلاحظوا الاَّ صدور المعلولات الجزئية عن العلل الجزئية التي لا تفعل الاَّ في موجود سابق ولذلك اجمعوا على انه ليس يُفعَل شيءٌ من لاشيء الاَّ ان هذا الاصل لامحل له في الصدور الاول عن مبدإ الاشياء الكلي

وعلى الثاني بان الخلق ليس تغييراً الاَّ بحسب طريقة التصوُّر فقط لان من حقيقة التغيير ان يكون شيءٌ بعينه في الحال على خلاف ما كان عليه من قبل اذ قد يكون موجودٌ بعينه بالفعل مختلفاً في الحال عما كان عليه من قبل كما في الحركات التي بحسب الكم والكيف وقد يكون موجودٌ بعينه بالقوة فقط كما في التغيير بحسب الجوهر الذي موضوعه الهيولى . على ان الخلق الذي به يصدر جوهر الشيء باسرهِ لا يمكن فيه اعتبار شيء واحد بعينه مختلفاً في الحال عمَّا كان عليه من قبل الاَّ عند العقل فقط كما اذا عُقِل ان شيئاً لم يكن موجوداً من قبل بالكلية ثم وُجِدَ بعد ذلك . ولمَّا كان الفعل والانفعال يتفقان في جوهر الحركة الواحد ويختلفان بحسب اختلاف النسبة فقط كما في الطبيعيات ك ٣ م ٢٠ و٢١ يجب انه اذا ارتفعت الحركة لا يبقى الاَّ

النسبتان المختلفتان بين الخالق والمخلوق ولمّا كانت طريقة التعبير تابعة لطريقة التعقل كما مرّ في مب١٣ ف١ فسّر الخلق بطريقة التغيير ولذلك يقال ان الخلق إِحداث شيءٍ من العدم وان كان أَنْ يَفعل وأَنْ يُفعَل اليق بذلك من التغيير والتغير لان أَنْ يَفعَل وأَنْ يُفعَل يدلان على نسبة العلة الى المعلول وعلى نسبة المعلول الى العلة واما على التغيير فيدلان بالالتزام فقط

وعلى الثالث بان ما يُفعَل من دون حركة يجتمع فيه أَنْ يفعَل وأَنْ فُعِل معاً سواءٌ كان هذا الفعل حدًّا للحركة كالانارة لان كون شيء يُنار وكونه أُنير مجتمعان معاً او لم يكن حداً للحركة كما ان كون الكلمة تتكون في العقل وكونها تكونت هما معاً وما يُفعَل من هذه فهو يوجد الاّ انه متى قيل انه يُفعَل افاد ذلك ان وجوده عن غيره وأَنهُ لم يكن موجوداً في زمانٍ سابقٍ · فاذاً لما كان الخلق بدون حركة كان أَنْ يُخلَق وأَنْ خُلِقَ معاً فيه

وعلى الرابع بان ذلك الاعتراض ناشيءٌ عن توهم باطل كأَنَّ بين المعدوم والموجود وسطاً غير متناهٍ وهذا بيّن البطلان ومنشأُ هذا التوهم الباطل تفسير الخلق بمنزلة تغيير كائن بين طرفين

الفصل الثالث

هل الخلق شيءٌ في الخليقة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخلق ليس شيئاً في الخليقة لانه كما يُنسَب الخلق الانفعالي الى الخليقة كذلك يُنسَب الخلق الفعلي الى الخالق · والخلق الفعلي ليس شيئاً في الخالق والالزم وجود شيء زماني في الله · فاذاً ليس الخلق الانفعالي شيئاً في الخليقة ·

٢ وايضاً ان الواسطة بين الخالق والخليقة هي العدم · والخلق يفسَّر كواسطة بينهما لانه ليس هو الخالق اذ ليس بازلي ولا الخليقة والالزم جعل خلقٍ آخر يُخلَق به وهكذا

الى غير النهاية . فاذاً ليس الخلق شيئاً في الخليقة

٣وايضاً لو كان الخلق شيئاً غير الجوهر المخلوق لكان عرضاً له . وكل عرضٍ فوجوده في موضوعٍ . فيلـزم ان يكون الشيء المخلوق موضوعاً للخلق وهكذا يكون موضوع الخلق وطرفهُ واحداً بعينه وهذا مستحيل لان الموضوع متقدم على العرض وحافظ له والطرفُ متأخرٌ عن الفعل والانفعال اللذين هو طرفٌ لهما وينتهيان عند وجودهِ . فاذاً ليس الخلق شيئاً ما

لكن يعارض ذلك ان إحداث شيءٍ بحسب الجوهر كله لأعظمُ من إحداثهِ بحسب الصورة الجوهرية او العرضية . والتوليد المطلق او المقيد الذي به يُحدَث شيءٌ بحسب الصورة الجوهرية او العرضية شيءٌ في المولود . فبالحري أَن يكون الخلق الذي به يُحدَث شيءٌ بحسب الجوهر كله شيئاً في المخلوق

والجواب ان يقال ان الخلق يُثبِت شيئاً في المخلوق بحسب الاضافة فقط لان ما يُخلَق لا يُصنَع بالحركة او بالتغيير لان ما يُصنَع بالحركة او بالتغيير فانما يُصنَع من شيء سابق في الوجود وهذا يحدث في الاصدارات الجزئية لبعض الموجودات ولا يمكن حدوثه في صدور الوجود كله عن العلة الكلية لجميع الموجودات التي هي الله فاذاً الله يُصدِر الاشياء بالخلق من دون حركة . واذا ارتفعت الحركة عن الفعل والانفعال لا يبقى الا الاضافة كما مرَّ في ف ١ . فالمخلَّص اذاً من ذلك ان الخلق ليس في الخليقة الا اضافة الى الخالق على انه مبدأُ وجودها كما ان في الانفعال الذي يصير بالحركة اضافةً الى مبدإِ الحركة

اذاً اجيب على الاول بان الخلق الفعلي يدل على فعل الله الذي هو عين ذاته مع اضافةٍ الى الخليقة . واضافة الله الى الخليقة ليست حقيقية بل اعتبارية فقط واما اضافة الخليقة الى الله فانها حقيقية كما مرَّ في مب ١٣ ف٧ عند كلامنا على الاسماء الالهية

وعلى الثاني بانه لما كان الخلق يفسر كتغيير على ما مرَّ في الفصل الآنف والتغيير واسطة على نحوٍ ما بين المحرّك والمتحرك فُسِّرَ الخلق ايضاً كواسطة بين الخالق والخليقة الاَّ ان الخلق الانفعالي موجودٌ في الخليقة وهو خليقةٌ وليس يجب مع ذلك ان يُخلَق بخلقٍ آخر لان الاضافات اذ كان وجودها هو كونها تقال بالقياس الى شيء لا تضاف الى شيء باضافات أُخر بل بانفسها كما اسلفناه ايضاً في مب ٤٢ ف ١ عند كلامنا على مساواة الاقانيم

وعلى الثالث بان الخليقة هي طرف الخلق بحسب تفسيره كتغيير واما بحسب كونه اضافة حقيقية فالخليقة هي محله ومتقدمة عليه في الوجود كتقدم المحل على العرض الاَّ ان للخلق وجه تقدم من جهة الموضوع الذي يقال بالقياس اليه وهو مبدأ الخليقة وليس يلزم مع ذلك ان يقال ان الخليقة تُخلَق ما دامت موجودة لان الخلق يتضمن نسبة الخليقة الى الخالق مع تجددٍ ما او ابتداء

الفصلُ الرابع

هل الخلق خاص بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها ففي كتاب العلل قض ٤ ان المخلوق الاول هو الوجود · ووجود الشيء المخلوق غير قائم بنفسه. فاذاً ليس الخلق خاصاً بالموجود القائم بنفسه والمركب

٢ وايضاً ما يُخلَق فهو من لا شيء. والمركبات ليست من لا شيء بل من مركّباتها. فاذاً الخلق ليس يلائم المركبات

٣ وايضاً انما يصدر خاصةً بالصدور الاول ما لهُ وجودٌ سابقٌ في الصدور الثاني كما يصدر الشيء الطبيعي بالتوليد الطبيعي الذي له وجودٌ سابقٌ في عمل الصناعة وما لهُ وجودٌ سابقٌ في التوليد الطبيعي هو الهيولى . فاذاً ما يُخلَق خاصة هو الهيولى لا المركّب

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١:١ «في البدء خلق الله السماوات والارض» والسماء والارض مركبتان قائمتان بانفسهما. فاذًا الخلق خاصٌ بالموجودات المركبة والقائمة بانفسها

والجواب ان يقال ان أَنْ يُخلَق هو أَنْ يُفعَل على نحوٍ ما كما مرَّ في ف ٢. وأَنْ يُفعَل يتجه الى وجود الشيء. فاذًا أَنْ يُفعَل وأَنْ يُخلَق انما يناسبان في الحقيقة ما يناسبه أَنْ يُوجَد وهذا انما يناسب في الحقيقة الموجودات القائمة بانفسها بسيطةً كالجواهر المفارقة او مركبةً كالجواهر الهيولانية لان الوجود انما يناسب في الحقيقة ما هو حاصل على الوجود وقائم بنفسه في وجوده. والصور والعوارض وما شاكلها لا يقال لها موجودات لوجودها في انفسها بل لوجود شيء بها كما يقال للبياض موجود لان الموضوع هو به ابيض فالاولى اذًا ان يقال للعرض شيءٌ خاص بالموجود لا موجود كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٧ م٢ فاذًا كما ان العوارض والصور ونحوها مما لا يقوم بنفسه هي في الحقيقة مصاحباتٌ للموجود لا موجودات كذلك يجب ان يقال لها في الحقيقة مصاحبات للمخلوق لا مخلوقات واما المخلوقات في الحقيقة فهي الموجودات القائمة بانفسها

اذًا اجيب على الاول بان الوجود في قول الفيلسوف ان المخلوق الاول هو الوجود لا يراد به جوهرٌ مخلوقٌ بل حقيقة موضوع الخلق الخاصة لان شيئًا يقال له مخلوقٌ من طريق انه موجودٌ لا من طريق انه هذا الموجود اذ الخلق هو صدور الوجود باسره عن الموجود الكلي كما مرَّ في مب ٤٤ ف ١ فهو كما لو قيل ان المرئي الاول هو اللون مع ان المرئي في الحقيقة هو الملوَّن

وعلى الثاني بانه ليس المراد بخلق المركب تكوينه من مبادئ سابقة في الوجود بل اصداره مع جميع مبادئه دفعةً الى الوجود

وعلى الثالث بان تلك الحجة لا تثبِت ان ما يُخلَق هو الهيولى فقط بل ان

الهيولى لا تصدر الا بالخلق لان الخلق هو اصدار الوجود باسره لا اصدار الهيولى فقط

الفصل الخامس

هل الخلق خاصٌ بالله وحده

يُتخطّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان الخلق ليس خاصاً بالله لان الكامل ما يقدر ان يفعل ما يشابهه كما قال الفيلسوف في كتاب النفس ٢ م ٣٤ والمخلوقات المجردة عن الهيولى هي اكمل من المخلوقات الهيولانية التي تفعل ما يشابهها لان النار تولِّد ناراً والانسان يولِّد انساناً . فاذاً الجوهر المجرد عن الهيولى يقدر ان يصنع جوهراً يشابهه . والجوهر المجرد عن الهيولى لا يمكن ان يُصنَع الا بالخلق اذ ليس له مادة فيُصنَع منها . فاذاً بعض المخلوقات يقدر ان يَخلُق

٢ وايضاً كلما كانت المانعة اشد من جهة المفعول يُقتضَى قدرةٌ اعظم في الفاعل والضد اشدُّ ممانعة من العدم . فاذاً القدرة على فعل شيء من الضد ممّا هو مقدورٌ للخليقة اعظم من القدرة على فعل شيء من العدم . فاذاً بالاولى ان تقدر الخليقة على فعل هذا

٣ وايضاً ان قدرة الفاعل تُعتَبر بحسب مقدار ما يُفعَل . والموجود المخلوق متناه كما تقرر في مب ٧ ف ٢ و٣ و٤ عند كلامنا على عدم تناهي الله . فاذاً ليس يُقتضَى لاصدار شيءٍ مخلوقٍ بالخلق الا قدرةٌ متناهية . والحصول على قدرة متناهية ليس منافياً لحقيقة الخليقة . فاذاً ليس يستحيل على الخليقة ان تخلُق

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٣ ب ٨ «ليس يقدر لا الملائكة الاخيار ولا الملائكة الاشرار ان يخلقوا شيئاً» فاذاً اولى ان لا يقدر على ذلك بقية المخلوقات

والجواب ان يقال من لاحظ ما تقدم في ف ١ من هذا المبحث ظهر له بالكفاية لاول وهلة ان الخلق لا يمكن ان يكون الا فعلاً خاصاً بالله وحده لان المعلولات

التي هي اعم يجب اسنادها الى العلل التي هي اعمّ واسبق والمعلول الاعم بين جميع المعلولات هو الوجود فيجب ان يكون هو المعلول الخاص للعلة الاولى والبالغة غاية العموم وهي الله ولذا قيل ايضاً في كتاب العلل قض ٣ «ليس يمنحنا الوجودَ لا الفهمُ ولا النفسُ الا من حيث تفعل بالفعل الالهي» واصدار الوجود المطلق لا المقيد بشخص او بحال راجعٌ الى حقيقة الخلق. فاذًا واضح ان الخلق فعلٌ خاص بالله وحده وقد يحدث ان شيئاً يشترك في الفعل الخاص بشيء غيره لا بقوته الخاصة بل بطريق الآلية من حيث يفعل بقوة غيره كما ان الهواء له ان يسخن ويحرق بقوة النار وبناءً على هذا ذهب قومٌ الى ان الخلق وان كان فعلاً خاصاً بالعلة الكلية الا انه مقدورٌ لبعض العلل السافلة من حيث تفعل بقوة العلة الأولى وبهذا المعنى اثبت ابن سينا ان الجوهر الاول المفارق المخلوق من الله خلق جوهرًا آخر بعده وجوهرَ العالم ونفسهُ وان جوهر العالم خلق هيولى الاجسام السافلة. وبهذا المعنى ايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٤ تم ٥ «ان الله يقدر ان يُشرك الخليقة في قوة الخالق حتى تخلق بطريق الاستخدام لا بقوتها الخاصة» لكن هذا باطلٌ لان العلة الثانية الآلية لا تشترك في فعل العلة العالية الا من حيث تساعد على وجه التهيئة بشيء خاص لها على مفعول الفاعل الاصيل لانها لو كانت لا تفعل ثمه شيئاً بحسب ما هو خاص لها لم يكن في استخدامها للفعل فائدة ولم يكن اذ ذاك من حاجة الى آلاتٍ مخصوصة لافعال مخصوصة. الا ترى ان المنشار بقطعه الخشب الذي له من خاصية صورته يُصدر صورة الكرسي التي هي مفعول خاص للفاعل الاصيل. والمفعول الخاص لله الخالق هو ما يكون سابقاً على جميع ما سواه وهو الوجود المطلق. فاذًا ليس يقدر شيء غيره ان يساعد على هذا المفعول بطريقة التهيئة والآلية لان الخلق لا يكون من موجود سابق يمكن تهيئته بفعل الفاعل الآلي فهكذا اذاً لا يمكن لخليقة ان تخلق لا بقوتها الخاصة ولا بوجه الآلية والاستخدام ولا سيما اذا كانت جسماً لان الجسم لا يفعل

الا بالماسة او التحريك فهو يقتضي في فعله موجودًا سابقًا يمكن ماسته وتحريكه وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

اذًا اجيب على الاول بان موجودًا كاملاً مشتركًا في طبيعةٍ يفعل ما يشابهه لا باصداره مطلقاً تلك الطبيعة بل بتخصيصه اياها بشيءٍ لان هذا الانسان ليس يمكن ان يكون علة للطبيعة الانسانية على الاطلاق والا لكان علة لنفسه بل هو علة لوجودها في هذا الانسان المتولد وهكذا فهو يقتضي في فعله سبق مادّة معيّنة هو بها هذا الانسان . وكما ان هذا الانسان يشترك في الطبيعة الانسانية كذلك كل موجود مخلوق يشترك على نحوٍ ما في طبيعة الوجود لان الله وحده هو نفس وجوده كما مر في مب ٣ ف ٤ فاذًا ليس يقدر موجودٌ مخلوق ان يُصدر موجودًا ما على الاطلاق بل انما يخصّص الوجود بهذا الموجود فقط وعلى هذا فما به شيءٌ هذا يجب ان يُعقَل متقدماً على الفعل الذي به يفعل ما يشابهه . والجوهر المجرَّد لا يمكن ان يُتعقَّل فيه شيءٌ سابقٌ هو به هذا اذ انما هو هذا بصورته التي هو بها موجود لانه صورة قائمة بنفسها . فاذًا الجوهر المجرد ليس يقدر ان يُصدِر جوهرًا آخر مجرَّدًا مشابهاً له في وجوده بل في كمال زائد كما لو قلنا ان الملاك الأعلى ينير الملاك الأدون كما قال ديونيسيوس في كتاب مراتب السلطة السماوية ب ٧ و ١٠ وبهذا الاعتبار توجد الابوة في السماويات ايضاً كما يتضح من قول الرسول في افس ٣ : ١٥ « الذي منه تسمى كل ابوّة في السماوات وعلى الارض » ومن ذلك يتضح ايضاً انه ليس يقدر موجود مخلوق ان يُصدِر شيئاً الا من موجودٍ سابقٍ وهذا منافٍ لحقيقة الخلق

وعلى الثاني بانه انما يُصنَع شيءٌ من ضده بالعرض كما في الطبيعيات ك ١ م ٤٣ وانما يُصنَع شيءٌ بالذات من الموضوع الموجود بالقوّة . فاذًا الضد يمانع الفاعل من حيث يمنع خروج القوّة الى الفعل الذي يقصد الفاعل اخراج المادة اليه كما ان

النار نقصد ان تخرج الماء الى الفعل الذي يشبهها لكنها تُمنَع بالصورة والاستعدادات المضادة التي كانما تقيّدبها القوّة عن الخروج الى الفعل وكلما كانت القوّة اشد تقيدًا يطلب في الفاعل قدرةٌ اعظم على اخراج المادة الى الفعل فاذًا اذا لم يكن هناك قوّة سابقة يُطلَب في الفاعل قدرة اعظم بكثير فاذًا هكذا يتضح ان إحداث شيء من العدم يقتضي قدرة اعظم بكثيرٍ من القدرة التي يقتضيها إحداث شيء من ضده

وعلى الثالث بان قدرة الفاعل لا تعتبر من جهة جوهر المفعول فقط بل من جهة طريقة الفعل ايضاً لان الحرارة العظمى ليست اشد تسخيناً فقط بل اسرع تسخيناً ايضاً . فاذًا وان كان خلق معلول متناهٍ لا يدل على قدرة غير متناهية لكن خلقه من العدم يدل على قدرة غير متناهية وهذا يتضح مما اسلفناه في الجواب السابق لانه اذا كان يُطلَب في الفاعل قدرة اعظم بحسب زيادةُ بعد القوّة عن الفعل وجب ان تكون قدرة الفاعل الذي يفعل من غير قوّة سابقة كما هو الخالق غير متناهية اذ لا مناسبة بين اللاقوّة والقوّة التي تقتضي قدرةُ الفاعل الطبيعي سَبْقَها كما انه لا مناسبة بين اللاموجود والموجود ولمّا لم يكن لخليقة على الاطلاق قوّة غير متناهية كما ليس لخليقة وجودٌ غير متناهٍ على ما تقرر في مب ٧ ف ٢ ينتج انه ليس يمكن لخليقة ان تَخلُق

الفصل السادس

هل الخلق خاص باقنوم

يُتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخلق خاصٌ باقنوم لان المتقدم علةٌ للمتاخر والكامل علةٌ للناقص . وصدور الاقنوم الالهي متقدم على صدور الخليقة واكمل منه لان الاقنوم الالهي يصدر على شبه تام بمبدئه والخليقة تصدر على شبه ناقص . فاذًا صدورا الاقنومين الالهيين علةٌ لصدور الاشياء وهكذا يكون الخلق خاصاً بالاقنوم

٢ وايضاً ان الاقانيم الالهية لا تتمايز الا بصدورها واضافاتها · فاذاً كل ما تتصف به الاقانيم الالهية على وجه الاختلاف فهو يصدق عليها بحسب صدورها واضافاتها وعلّيةُ المخلوقات تتصف بها الاقانيم الالهية على انحاءٍ مختلفة فان قانون الايمان يصف الآب بكونه خالق جميع المرئيات وغير المرئيات ويصف الابن بكونه به كوِّنَ كل شيءٍ ويصف الروح القدس بكونه ربّاً ومحيياً · فاذاً عليّةُ المخلوقات تصدق على الاقانيم بحسب الصدور والاضافات ·

٣ وايضاً اذا قيل ان علية الخليقة تعتبر بحسب صفة ذاتية تخصّص باقنوم فليس ذلك كافياً في ما يظهر لان كل معلول الهي فهو يصدر عن كل صفة ذاتية اي عن القدرة والخيرية والحكمة وهكذا ليس يختص بواحدةٍ منها دون أُخرى · فاذاً ليس يجب اسنادُ طريقة معينة للعلّية الى اقنوم دون آخر الا اذا تمايزت الاقانيم الالهية في الخلق بحسب الصدور والاضافات

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٢ مقا ١ «ان جميع ما يمكن خلقه فهو عام للالوهية كلها»

والجواب ان يقال ان الخلق في الحقيقة هو إِصدار وجود الاشياء ولمّا كان كل فاعل يفعل ما يشابهه جاز ان يعتبر مبدأُ الفعل من جهة معلول الفعل لان النار هي التي تولد النار ولذا فالخلق يناسب الله بحسب وجوده الذي هو عين ذاته التي هي عامة للاقانيم الثلاثة · فاذاً ليس الخلق خاصاً باقنومٍ بل مشتركاً بين الثالوث كله الا ان الاقنومين الالهيين الصادرين لهما باعتبار حقيقة صدورهما عليّة بالنظر الى خلق الاشياء فقد حققنا في مب ١٤ ف ٨ ومب ١٩ ف ٤ عند كلامنا على علم الله وارادته ان الله هو علة الاشياء بعقله وارادته كما ان الصانع هو علة المصنوعات · والصانع يصنع بالكلمة المتصوَّرة في عقله وبمحبته الارادية المتعلقة بشيءٍ · فاذاً كذلك الله الآب صنع الخليقة بكلمته التي هي الابن وبمحبته التي هي الروح القدس وعلى هذا فصدورا

الاقنومين هما علة صدور المخلوقات من حيث يتضمنان الصفتين الذاتيتين وهما العلم والارادة

اذًا اجيب على الاول بان صدورَي الاقنومين الالهيين هما علة الخلق كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بانه كما ان الطبيعة الالهية وان كانت مشتركةً بين الاقانيم الثلاثة الا انها حاصلةٌ لها بترتيبٍ ما من حيث ان الابن يأْخذها من الآب والروح القدس ياخذها من كليهما كذلك قوة الخلق ايضاً وان كانت مشتركةً بين الاقانيم الثلاثة الا انها حاصلة لها بترتيبٍ ما لان الابن يقبلها من الآب والروحُ القدس يقبلها من كليهما ولذا يوصف الآب بانه خالقٌ لعدم حصوله على قوة الخلق من آخر والابنُ بانه به كُوِّن كلُّ شيء كما في يو ١: ٣ لحصوله على هذه القوة بعينها ولكن من آخر لان الباء تدل عادةً على العلة المتوسطة او على مبدإٍ من مبدإٍ والروحُ القدس الذي يحصل على هذه القوة عينها من الآب والابن بانه يدبر ويحيي بتسلطه ما هو مخلوق من الآب بالابن ويمكن ايضاً اخذ الوجه العام لهذا الوصف من جهة تخصيص الصفات الذاتية فقد مرَّ في مب ٣٩ ف ٨ أنَّ الآب يوصف ويُخَصُّ بالقدرة التي تظهر على الاخص في الخلق ولذا يوصَف بكونه خالقاً وأنَّ الابن يُخَصُّ بالحكمة التي بها يفعل الفاعل بالعقل ولذا يوصف بكونه به كُوِّن كل شيء وأن الروح القدس يُخَصُّ بالخيرية التي اليها يرجع التدبير الباعث الاشياء الى غاياتها المقتضاة والإِحياء لان الحيوة قائمةٌ بحركةٍ باطنية والمحرك الاول هو الغاية والخيرية

وعلى الثالث بانه وان كان كلٌّ من معلولات الله يصدر عن كل صفةٍ من صفاته الا ان كل معلول يُرَدُّ الى تلك الصفة التي يناسبها بحسب حقيقتها الخاصة كما يُسنَد ترتيب الاشياء الى الحكمة وتبرير الاثيم الى الرأْفة والخيرية المفيضة لذاتها بسخاء والخلق الذي هو اصدار جوهر الشيء الى القدرة

الفصلُ السَّابعُ

هل من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثر الثالوث

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس من الضرورة ان يوجد في المخلوقات اثرُ الثالوث لان كل شيء انما يُبحَث عنه بآثاره وليس يمكن ان يُبحَث عن ثالوث الاقانيم بالمخلوقات كما مرَّ في مب ٣٣ ف ١ . فاذًا ليس في المخلوقات آثار للثالوث

٢ وايضاً كل ما في الخليقة فهو مخلوقٌ فلو كان يوجد اثر الثالوث في الخليقة بحسب بعض خواصها وكان في كل مخلوقٍ اثرُ الثالوث لوجب ان يوجد ايضاً اثره في كل من تلك الخواص وهكذا الى غير النهاية

٣ وايضاً ان المعلول لا يمثّل الا علته . وعلّيةُ المخلوقات ترجع الى الطبيعة العامة لا الى الاضافات التي بها تتمايز الاقانيم وتتكثر . فاذًا ليس يوجد في الخليقة اثرُ الثالوث بل أثرُ وحدانية الذات فقط

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ « ان اثر الثالوث واضحٌ في المخلوقات »

والجواب ان يقال ان كل معلولٍ يمثل علته نوعاً من التمثيل ولكن على انحاء مختلفة فمن المعلولات ما يمثل علّية العلة فقط لا صورتها كتمثيل الدخان للنار وهذا التمثيل يعرَف بتمثيل الأثر لان الأثر يدل على حركة شيء منتقلٍ من دون ان يدل على انه ايُّ حركةٍ هي ومنها ما يمثل العلة باعتبار مشابهة صورتها كتمثيل النار المتولدة للنار المولِّدة وتمثال المريخ للمريخ وهذا التمثيل يعرف بتمثيل الصورة وصدورا الاقنومين الالهيين يعتبران بحسب فعل العقل وفعل الارادة كما مرَّ في مب ٢٧ لان الابن يصدر ككلمة العقل والروح القدس يصدر كمحبة الارادة . فاذًا المخلوقات الناطقة الحاصلة على العقل والارادة تمثل الثالوث بطريق الصورة من حيث يوجد فيها الكلمة المتصوَّرة والمحبة الصادرة . واما المخلوقات باسرها فتمثّل الثالوث بطريق الأثر من حيث

يوجد في كل خليقةٍ ما يجب اسناده بالضرورة الى الاقانيم الالهية على انها علته لان كل خليقةٍ فهي قائمةٌ بنفسها في وجودها ولها صورة تخصّصها بنوعٍ ونسبةٌ الى شيءٍ آخر فبحسب كونها جوهرًا مخلوقًا تمثّل العلة والمبدأ وهكذا تدل على اقنوم الآب الذي هو مبدأٌ لا من مبدإٍ وبحسب ان لها صورةً ونوعًا تمثّل الكلمة من حيث ان صورة الصناعي انما تصدر عن تصور الصانع وبحسب ان لها نسبةً تمثّل الروح القدس من حيث هو محبة لان نسبة المعلول الى شيءٍ آخر انما تحصل عن ارادة الخالق ولذا قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ٦ ب ١٠ « ان اثر الثالوث يوجد في كل خليقة من حيث هي شيءٌ واحدٌ ومن حيث ان لها صورةً نوعيةً ومن حيث ان فيها نسبةً ما » والى هذا ترجع تلك الثلاثة اي العدد والوزن والمقدار الواردة في سفر الحكمة ١١ لان المقدار يُرَدُّ الى جوهر الشيء المحدود بمبادئه والعدد يُرَدُّ الى النوع والوزن الى النسبة والى هذه الثلاثة ترجع تلك الثلاثة التي ذكرها اوغسطينوس في كتاب طبيعة الخير ب ٣ وهي الكيفية والنوع والنسبة وتلك الثلاثة التي ذكرها في كتاب ٨٣ مب ١٨ وهي ما به يقوم وما به يمتاز وما به يوافِق لان شيئًا يقوم بجوهره ويمتاز بصورته ويوافق بنسبته . ويمكن ان يرجع الى ذلك بسهولةٍ كل ما يقال على هذا النمط

اذًا اجيب على الاول بان تمثيل الأثر يعتبر بحسب المخصّصات وبهذه الطريقة يمكن التأدّي بالمخلوقات الى معرفة ثالوث الاقانيم الالهية كما مرَّ في مب ٣٢ ف ١

وعلى الثاني بان الخليقة شيءٌ قائمٌ بنفسه حقيقةً وفيه توجد الامور الثلاثة المتقدم ذكرها وليس يجب وجود هذه الثلاثة في كلٍ مما يشتمل عليه بل بحسبها يُسنَد الأثر الى الشيء القائم بنفسه

وعلى الثالث بان صدورَي الاقنومين هما ايضًا علةٌ للخلق على نحوٍ ما كما مرَّ في جرم الفصل وفي الفصل السابق

الفصلُ الثامنُ
هل يخالط الخلقُ افعالَ الطبيعة والصناعة

يُتخطّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخلق يخالط افعال الطبيعة والصناعة لانه في كل فعلٍ من افعال الطبيعة والصناعة يصدر صورةٌ . وهذه الصورة لا تصدر من شيء اذ ليس لها هيولى تتركب منها . فهي اذًا تصدر من العدم وهكذا فالخلق موجودٌ في كل فعلٍ من افعال الطبيعة والصناعة

٢ وايضاً ان المعلول ليس متقدماً على علته . والاشياء الطبيعية ليس يوجد فيها فاعل الا الصورة العرضية التي هي الصورة الفعلية والانفعالية . فاذًا الصورة الجوهرية لا تصدر بفعل الطبيعة . فهي اذن تصدر بالخلق

٣ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما يشابهها . وقد يوجد في الطبيعة اشياء متولدة لا من شيء يشابهها كما يُشاهَد ذلك في الحيوانات المتولدة بالتعفن . فاذًا ليست صورتها صادرةً عن الطبيعة بل بالخلق وقس عليها ما سواها

٤ وايضاً ما ليس يُخلَق فليس بخليقة . فاذًا لو كان ما يصدر عن الطبيعة ليس يصاحبه خلقٌ للزم انه ليس خليقةً وهذا بدعةٌ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قد ميَّز بين فعل الانتشار الذي هو فعل الطبيعة وبين فعل الخلق وذلك في كلامه على سفر التكوين ك ٥ ب ٦ و١٤ و١٥

والجواب ان يقال ان الإشكال في هذه المسئلة ناشئٌ من جهة الصُوَر التي ذهبت شرذمةٌ الى انه لم يبتدئ وجودها بفعل الطبيعة بل كانت موجودةً في المادة من قبل بناءً على قولهم بكمون الصُوَر والذي جرَّهم الى هذا القول جهلهم بالمادة فانهم لم يكونوا يعلمون الفرق بين القوة والفعل لانه لما كان للصور وجود سابقٌ بالقوة في المادة قالوا بان لها وجودًا سابقًا على الاطلاق . وذهب قومٌ الى ان الصُوَر تصدر بطريق الخلق عن فاعلٍ مجرَّدٍ وعلى هذا فالخلق مصاحبٌ لكل فعلٍ من

افعال الطبيعة والذي جرَّ هؤلاء الى هذا القول جهلهم بالصورة فانهم لم يعتبروا ان صورة الجسم الطبيعية ليست قائمةً بنفسها بل هي ما به يوجد شيءٌ ومن ثمَّ فلما كان ان يُفعَل وان يُخلَق لا يناسبان في الحقيقة الا الشيءَ القائم بنفسه كما مرَّ في ف ٤ من هذا المبحث لم تكن الصُوَر مفعولة ولا مخلوقة بل مصاحباتٍ للمخلوق واما ما يُفعَل حقيقةً من الفاعل الطبيعي فهو المركب الذي يُصنَع من الهيولى . فاذًا ليس يخالط الخلق افعال الطبيعة بل لابد لفعل الطبيعة من وجود شيءٍ سابق عليه

اذًا اجيب على الاول بان الصُوَر يبتدىء وجودها بالفعل متى صُنِعت المركَّبات لالان الصُوَر تُصنَع بالذات بل بالعرض فقط

وعلى الثاني بان الكيفيات الفعلية في الطبيعة تفعل بقوة الصُوَر الجوهرية . ولذا فالفاعل الطبيعي ليس يُصدِر ما يشابهه في الكيفية فقط بل في النوع ايضًا

وعلى الثالث بان الحيوانات الناقصة يكفي لتوليدها الفاعل الكلي وهو القدرة السمائية التي تشابهها تلك الحيوانات لا في النوع بل في بعض المناسبة وليس يجب ان يقال ان صورها تُخلَق من فاعلٍ مجرّدٍ . واما الحيوانات الكاملة فلا يكفي لتوليدها الفاعل الكليُّ بل لا بد لها من الفاعل الخاص وهو المولّد المجانس

وعلى الرابع بان الطبيعة لا تفعَل شيئًا الا من مبادىء مخلوقة سابقة وهكذا ما يُفعَل بالطبيعة يقال له خليقة



المبحث السادس والاربعون

في بدء مدة المخلوقات — وفيه ثلاثة فصول

من بعد ذلك يجب البحث في بدء مدة المخلوقات والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل المخلوقات قديمة — ٢ هل كونها حادثةً عقيدة ايمانية — ٣ باي معنىً يقال ان الله خلق في البدء السماء والارض

الفصلُ الاولُ

هل مجموع المخلوقات قديمٌ

يُتخطّى الى الاول بان يقال: يظهر ان مجموع المخلوقات المعروف الآن بالعالم لم يكن لوجوده ابتداء بل هو قديم لان كل ما كان لوجوده ابتداء فانه قبل أن وُجِدَ كان ممكناً ان يوجد والا لكان وجوده مستحيلاً فاذاً لو كان لوجود العالم ابتداء لكان قبل ابتدائه ممكن الوجود · والممكن الوجود هو المادة التي هي بالقوَّة الى الوجود الذي يكون بالصورة والى اللاوجود الذي يكون بالعدم فلو كان لوجود العالم ابتداء لكانت المادة قبل العالم · وليس يمكن وجود المادة دون الصورة ومادة العالم مع الصورة هي العالم · فاذاً يلزم ان العالم وجد قبل ابتداء وجوده وهذا محال

٢ وايضاً ليس شيء مما له قوَّة على ان يوجد دائماً يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجودٍ لان مدة دوام شيء على قدر مبلغ قوته · وكل ما لا يقبل الفساد فله قوَّة على ان يوجد دائماً اذ ليس له قوَّة الى زمان محدود من المدة · فاذاً ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون تارةً موجوداً وتارةً غير موجود · وكل ما لوجوده ابتداء فانه تارة موجودٌ وتارة غير موجود · فاذاً ليس شيء مما لا يقبل الفساد يكون لوجوده ابتداء على ان في العالم اشياء كثيرة غير قابلة الفساد كالاجرام السماوية وجميع الجواهر العقلية فاذاً لم يكن لوجود مجموع العالم ابتداء

٣ وايضاً ليس شيء غير كائن[1] مبتدئاً في الوجود وقد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ م ٨٢ ان المادة غير كائنة وفي كتاب السماء والعالم ك ١ م ٣٠ ان السماء غير كائنة · فاذاً لم يكن لوجود مجموع الاشياء ابتداء

٤ وايضاً ان الخلاء هو حيث لا يوجد جسمٌ ولكن يمكن ان يوجد · ولو كان لوجود العالم ابتداء لما كان من قبلُ جسمٌ حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكناً ان

[1] المراد بالكائن هنا ما يقابل الفاسد

يوجد والاَّ لم يكن الآن هناك جسمٌ · فاذًا يلزم انه كان قبل العالم خلاءٌ وهذا محا لٌ

٥ وايضاً ليس يبتدئ شيءٌ ان يتحرك من جديد الا بان يكون المحرك او المتحرك الآن على خلاف ما كان عليه من قبل · وما هو الآن على خلاف ما كان عليه من قبل فانه يتحرك · فاذًا قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةٌ ما · فاذًا الحركة قديمة · فاذًا كذلك المتحرك اذ لا وجود للحركة الا في المتحرك

٦ وايضاً كل محرّكٍ فهو اما طبيعي او ارادي وكلاهما ليس يبتدئ ان يحرك ما لم يسبق وجود حركةٍ لان الطبيعة تفعل دائمًا على وتيرة واحدة فاذا لم يسبق تغييرٌ اما في طبيعة المحرّك او في المتحرك لا يبتدئ ان يصدر عن المحرك الطبيعي حركةٌ لم تكن من قبل · والارادة لا تفعل ما تقصده دون حدوث تغيرٍ فيها وهذا لا يكون الا بتغير يتصور في الاقل من جهة الزمان كما ان من يريد ان يبني بيتاً غداً لا اليوم ينتظر ان سيكون في الغد ما ليس اليوم وعلى الاقل ينتظر ان اليوم الحاضر ينقضي و ياتي الغد وهذا لا يكون بدون حركة لان الزمان هو عدد الحركة · فاذًا يلزم انه قبل كل حركة مبتدئة من جديد كان حركةٌ أُخرى وهكذا يلزم ما تقدم

٧ وايضاً كل ما هو دائمًا في البداية ودائمًا في النهاية فلا يمكن ان يبتدئ او ينتهي لان ما يبتدئ فليس في نهايته وما ينتهي فليس في بدايته · والزمان موجود دائمًا في بدايته ونهايته اذ ليس هو الا الآن الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل · فاذًا الزمان ليس يمكن ان يبتدئ او ينتهي · فاذًا كذلك الحركة التي عددها الزمان

٨ وايضاً ان الله اما متقدم على العالم بالطبع فقط او بالطبع والمدة فان كان متقدماً عليه بالطبع فقط وهو تعالى قديم كان العالم قديمًا ايضاً وان كان متقدماً عليه بالمدة فالمتقدم والمتأخر في المدة يقوّمان الزمان فيلزم ان يكون قبل العالم زمان وهذا محال

٩ وايضاً متى فُرِضَت العلة الكافية فُرِضَ المعلول لان العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة محتاجة الى الغير في وجود المعلول · والله علة كافية للعالم

غائية باعتبار خيريته ومثالية باعتبار حكمته وفاعليـة باعتبار قدرته كما يتضح مما مرّ في مب ٤٤ف٢و٣ و٤ · فاذًا لما كان الله قديماً كان العالم قديماً ايضاً

١٠ وايضاً ما كان قديماً فمفعوله قديمٌ ايضاً · وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو قديمٌ · فاذًا العالم ايضاً قديمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في يو١٨: ٥ «مجّدني انت يا أبتِ عندك بالمجد الذي كان لي عندك قبل كون العالم» وفي ام ٨: ٢٢ «الرب حازني في اول طريقه قبل ما عمله منذ البدء»

والجواب ان يقال ليس يجب ان يكون شيءٌ قديماً غير الله وليس ذلك مستحيلاً فقد حققنا في مب ١٩ف٤ ان ارادة الله هي علة الاشياء فاذًا انما يجب وجود بعض الاشياء بحسب وجوب ارادة الله لها لان ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة كما في الالهيات ك ٥ م٦ وقد حققنا في مب ١٩ف٣ انه اذ تكلمنـا على وجه الاطلاق فالله ليس يريد بالضرورة الا نفسه فهو اذن ليس يريد بالضرورة ان يكون العالم قد وجد دائماً بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده الله له لتوقف وجوده على ارادة الله على انها علته · فاذًا ليس من الضرورة ان يكون العالم قديماً · ولذا ليس يمكن اثبات ذلك بطريقة البرهان وليست الادلة التي اقامها على ذلك ارسطو في الطبيعيات ك٢ برهانية على الاطلاق بل من وجه اي لنقض ادلة المتقدمين الذين قالوا ببداية العالم على طرقٍ مستحيلة في الحقيقة · ويظهر ذلك من ثلاثة امور اولاً لانه في الطبيعيات ك٨ وفي كتاب السماء ك١ م١٠١ وما يليه قدّم بعض مذاهب كمذهب انكساغورس وانبيذقلس وافلاطون ثم جاء بالادلة الناقضة عليهم مذاهبهم وثانياً لانه حيثما يتكلم على هذه المسئلة يستشهد بالمتقدمين مما ليس الى المبرهن بل الى المُقنِع وثالثاً لانه قد صرّح في كتاب الجدل ك١ ب٩ بانه يوجد بعض مسائل جدلية ليس لنا عليها ادلةٌ كمسئلة قِدَم العالم

اذًا اجيب على الاول بانه قبل ان وجد العالم كان ممكنًا ان يوجد لكن لا بحسب القوّة الانفعالية التي هي الهيولى بل بحسب قوة الله الفعلية وعلى حد ما يقال ان شيئًا ممكن على وجه الاطلاق لا باعتبار قوّةٍ ما بل من مجرد نسبة الحدود الغير المتناقضة بحسب مقابلة الممكن للمستحيل كما يتضح مما قاله الفيلسوف في الالهيات ك ٥ م ١٧

وعلى الثاني بان ما له قوّة على ان يوجد دائمًا فمنذ حصوله على تلك القوّة لا يكون تارةً موجودًا وتارةً غير موجودٍ واما قبل حصوله عليها فلم يكن موجودًا فاذًا تلك الحجة التي اوردها ارسطو في كتاب السماء ١ ليس يلزم عنها على الاطلاق ان غير الفاسدات لم يكن لوجودها ابتداء بل انه لم يبتدئ وجودها بالطريقة الطبيعية التي بها يبتدئ وجود الكائنات والفاسدات

وعلى الثالث بان ارسطو قد اثبت في الطبيعيات ك ١ م ٦٠ ان الهيولى ليست كائنة من انها ليس لها موضوعٌ تتكون منه وفي كتاب السماء والعالم ١ م ٢٠ اثبت ان السماء ليست كائنة من انها ليس لها ضدٌّ تتكون منه وبذلك يتضح ان كلا الحجتين لا يلزم عنهما الا ان الهيولى والسماء لم يبتدئ وجودها بالكون كما كان يقول بعضٌ خصوصاً في السماء . واما نحن فنقول ان الهيولى والسماء قد أُخرجتا الى الوجود بالخَلق كما اسلفنا في مب ٤٤ ف ١ و٢

وعلى الرابع بانه ليس يكفي لحقيقة الخلاء ان لا يكون مشغولاً بشيء بل يُقتضَى لها ان يكون فضاءٌ قابلاً للجسم ليس مشغولاً بجسمٍ كما يتضح مما قاله ارسطو في الطبيعيات ك ٤ م ٦٠ ونحن نقول انه لم يكن قبل العالم مكانٌ او فضاءٌ

وعلى الخامس بان المحرك الاول قد لزم دائمًا حالاً واحدةً بعينها واما المتحرك الاول فلم يلزم دائمًا حالاً واحدة بعينها لانه ابتدأ ان يوجد بعد ان لم يكن موجودًا وهذا لم يكن بالتغيير بل بالابداع الذي ليس متغيرًا كما مرّ في مب ٤٥ ف ٢ . ومن ذلك يتضح ان تلك الحجة التي اوردها ارسطو في الطبيعيات ك ٨ انما تتجه على القائلين

بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغورس وانبيذفلس واما مذهبنا فهو ان الحركة قد كانت دائماً منذ ابتدأت المتحركات

وعلى السادس بان الفاعل الاول فاعلٌ اراديٌ وهو وان اراد بارادةٍ قديمة اصدار معلول ما لكنه لم يصدر معلولاً قديماً ولا حاجة الى تقدير حركة سابقة ولا بسبب تصور الزمان ايضاً لانه ليس يجب اعتبار الفاعل الجزئي الذي يقتضي سبق شيء ويُصدِر شيئاً آخر كالفاعل الكلي الذي يُصدِر الكل فان الفاعل الجزئي يُصدِر الصورة ويقتضي سبق وجود المادة ولذلك يجب ان يُصدِر الصورة على نسبة المادة المقتضاة لها فاذاً ينبغي ان يُعتبَر فيه انه يصدر الصورة الى هذه المادة دون غيرها لاختلاف المواد بعضها عن بعض وهذا ليس له محلٌ في الله الذي يُصدِر الصورة والمادة معاً بل انما ينبغي ان يعتبر فيه انه يُصدِر المادة مناسبة للصورة والغاية — ثم الفاعل الجزئي يقتضي تقدم الزمان كما يقتضي تقدم المادة ولذا ينبغي ان يُعتبر فيه انه يفعل في الزمان المتأخر لا المتقدم باعتبار تصور التعاقب في اجزاء الزمان واما في الفاعل الكلي الذي يُصدِر الشيء والزمان فلا محل لاعتبار انه يفعل الآن لا في زمان سابق بحسب تصور التعاقب في اجزاء الزمان كانما يُقتضى تقدم الزمان على فعله بل يجب ان يُعتبر فيه انه أعطى معلوله الزمان على قدر ما اراد وحينما اراد وبحسب ما كان ملائماً لاظهار قدرته لان العالم اذا لم يكن قديماً فهو اهدى الى معرفة القدرة الالهية الفائقة منه لو كان قديماً لان كل ما ليس بقديم فواضح ان له علة بخلاف ما هو قديمٌ فان ذلك ليس واضحاً فيه

وعلى السابع بان المتقدم والمتأخر موجودان في الزمان بحسب وجودهما في الحركة كما في الطبيعيات ك٤ م٩٩ ولذا يجب اعتبار المبدإ والمنتهى في الزمان كما في الحركة ولكن الحركة اذا قُدِّر قدمها يلزم ان يكون كل آن فيها مبدأً ومنتهًى لها بخلاف ما اذا كانت حادثة فان ذلك ليس يلزم فيها وكذا يقال في الآن الزماني

وهكذا يتضح ان كون الآن هو دائماً مبدأ الزمان ومنتهاه يقتضي قدم الزمان والحركة ولذا قد ردّ ارسطو بهذه الحجة في الطبيعيات ك٨ على مُثبتي قِدَم الزمان دون الحركة

وعلى الثامن بان الله متقدمٌ على العالم بالمدة وليس المراد بالمتقدم تقدم الزمان بل تقدم الأزل او يقال ان المراد به تقدم الزمان الموهوم لا الموجود كما انه لو قيل ليس فوق السماء شيءٌ كان المراد بفوق الدلالة على مكان موهومٍ فقط لجواز ان يتصور زيادة أبعادٍ أُخر على ابعاد الجسم السماوي

وعلى التاسع بان المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها كذلك يصدر عن الفاعل بالارادة بحسب الصورة السابقة في تصوره والمعيَّنة منه كما يتضح مما اسلفناه في مب ١٤ ف٨ ومب ٤١ ف٢ · فاذاً وان كان الله منذ الازل علة كافية للعالم ليس يلزم مع ذلك جعل العالم صادراً عنه الا بحسب ما استقرَّ في سابق تحديد ارادته اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود ليكون بذلك اوضح دلالة على صانعه

وعلى العاشر بانه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب اقتضاء الصورة التي هي مبدأُ الفعل · وما يسبق تصوره وتحديده في الفواعل الارادية يُعتبر كالصورة التي هي مبدأُ الفعل فاذاً ليس يلزم عن فعل الله القديم ان يكون مفعوله قديماً بل ان يكون على حسبما اراده الله اي ان يحصل له الوجود بعد اللاوجود

أَلفَصلُ الثاني

هل حدوثُ العالم عقيدةٌ ايمانيةٌ

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان حدوث العالم ليس عقيدةً ايمانيةً بل نتيجة برهانية لان كل مصنوع فهو حادث · ويمكن ان يثبت بالبرهان ان الله هو علة العالم الفاعلية وهذا قد اقرَّهُ ايضاً اكابرُ الفلاسفة · فاذاً يمكن ان يثبت بالبرهان ان العالم حادث

٢ وايضاً اذا كان لا بد من القول بان العالم مصنوع من الله فهو مصنوع اماً من لا شيء او من شيء ولكنه ليس مصنوعاً من شيء والا لزم تقدم مادته عليه وهذا منقوض بحجج ارسطو الذي اثبت في كتاب السماء ان السماء ليست كائنة . فاذًا يجب القول بان العالم مصنوع من لا شيء وانه من ثمَّه موجود بعد ان لم يكن موجوداً فاذًا يجب ان يكون حادثاً

٣ وايضاً كل فاعل بالعقل فهو يفعل عن مبدإٍ كما يتضح في جميع الصناعيات . والله فاعل بالعقل . فاذًا يفعل عن مبدإٍ . فاذًا العالم الذي هو مفعوله ليس بقديم

٤ وايضاً من الواضح الجلي ان بعض الصنائع وعمران بعض البلدان قد ابتدأت من ازمنة محدودة . ولو كان العالم قديماً لما كان الامر كذلك . فاذًا واضح ان العالم ليس بقديم

٥ وايضاً من المحقق ان ليس شيء مساوياً لله . ولو كان العالم قديماً لكان مساوياً لله في المدة . فاذًا من المحقق ان العالم ليس قديماً

٦ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان قد تقدم هذا اليوم ايام غير متناهية . وقطع غير المتناهيات مستحيل . فاذًا لو كان العالم قديماً لما بُلِغَ الى هذا اليوم وهذا بيّن البطلان

٧ وايضاً لو كان العالم قديماً لكان التوليد ايضاً منذ القديم فيلزم التسلسل في تولد الناس بعضهم من بعض . والأب علة فاعلية للابن كما في الطبيعيات ك٢ م٢٩ فاذًا يلزم جواز التسلسل في العلل الفاعلية وهذا قد أُبطل في الالهيات ك٢ م٥

٨ وايضاً لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس غير متناهين . ونفس الانسان خالدة . فاذًا يلزم ان يوجد الآن بالفعل نفوس انسانية غير متناهية وهذا محال . فاذًا يمكن معرفة حدوث العالم بالادلة القطعية لا بالايمان فقط

لكن يعارض ذلك ان عقائد الايمان لا يمكن اثباتها بالبرهان لان الايمان يتعلق بغير المنظورات كما في عبر ١١ وكون الله خالق العالم بحيث ان العالم حادث عقيدة

ايمانية فاننا نقول أومن بالله واحد الخ وقال ايضاً غريغوريوس في خطاب ا على حزقيا ان موسى تنبأ على الماضي بقوله «في البدء خلق الله السماوات والارض» مما يصرّح فيه بحدوث العالم · فاذًا حدوث العالم انما يُعلَم بالوحي فقط ولذا يمتنع اثباته بالبرهان

والجواب ان يقال ان حدوث العالم انما يُعلَم بالايمان فقط ولا يمكن اثباته بالبرهان كما مرَّ ايضاً في سر التثليث في مب ٣٨ ف ١ وتحقيق ذلك ان حدوث العالم لا يمكن اقامة برهانٍ عليه من جهة العالم لان مبدأ البرهان هو الحد بالماهية · وكل شيء باعتبار حقيقة نوعه مجرد عن خصوص المكان والزمـان ولذا يقال ان الكليات موجودة في كل اينٍ وآن · فاذًا ليس يمكن ان يثبت بالبرهان حدوث الانسان او السماء او الحجر · وكذا ايضاً ليس يمكن اقامة برهان على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالارادة لان ارادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل الاَّ بالنظر الى ما يريده الله بالضرورة المطلقة · وما يريده الله بالنظر الى المخلوقـات فليس يريده بالضرورة المطلقة كما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ · على انه يمكن كشف الارادة الالهية للانسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان · فاذًا حدوث العالم في الوجود امرٌ يُعتَقد بالايمان وليس يثبت بالطريقة البرهانية او العلمية وفي اعتبار ذلك فائدة لمن يدَّعي اثبات عقائد الايمان بالبرهان لئلا ياتي في ذلك بحجج غير قاطعة فتكون داعيةً لهزء الكفرة لظنهم اننا انما نتمسك بعقائد الايمان سندًا على مثل هذه الحجج

اذًا اجيب على الاول بان للفلاسفة القائلين بقدم العالم مذهبين كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١١ ب ٤ · فذهب فريق منهم الى ان جوهر العالم ليس مصنوعاً من الله وهذا ضلال لا يحتمله العقل ولذا فهو مردودٌ بادلة قطعية · وذهب آخرون الى ان العالم قديمٌ ولكنه مصنوعٌ من الله لانهم لم يريدوا ان يجعلوا بدءًا لزمانه بل لخلقه بحيث يكون على نحوٍ ما لا يكاد يُعقَـل مصنوعاً دائمًا وقد اشاروا الى كيفية تعقلهم ذلك على ما قال اوغسطينوس هناك ك ١٠ ب ٣١ فانه قال «كما انه

لو وُضعت قدمٌ في التراب دائماً منذ الازل لحصل عنها دائماً اثرٌ وليس من ينكر ان هذا الاثر مصنوعٌ من الدائس كذلك العالم قديمٌ لقدم صانعه » ولا بد لتعقل ذلك من اعتبار ان العلة الفاعلية التي تفعل بالحركة تتقدم على مفعولها بالزمان ضرورةً لان المفعول لا يوجد الا عند نهاية الفعل وكل فاعل يجب ان يكون مبدأً الفعل . واما اذا كان الفعل آنياً لا تدريجياً فليس من الضرورة ان يكون الفاعل متقدماً على المفعول بالمدة كما يتضح في الانارة وبناءً على هذا يقولون انه اذا كان الله هو العلة الفاعلة للعالم فليس من الضرورة ان يكون متقدماً على العالم بالمدة لان الخلق الذي به اوجد العالم ليس تحريكاً تدريجياً كما مرَّ في مب ٤٥ ف ٢

وعلى الثاني بان القائلين بقدم العالم يقولون انه مصنوعٌ من الله من العدم لا لانه مصنوعٌ بعد العدم كما نريد نحن بالخلق بل لانه ليس مصنوعاً من شيء وهكذا فبعض هؤلاء لا يتجافون عن استعمال الخلق ايضاً كما يتضح من ابن سينا في الالهيات ك ٩ ب ٤

وعلى الثالث بان تلك الحجة هي حجة انكساغورس التي اوردها الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ م ١٥ ولكنها ليست مُنتجة بالضرورة الا بالنظر الى العقل الذي يبحث ناظراً في ما يجب فعله مما يشبه الحركة وهذا هو العقل الانساني لا الالهي كما مرَّ في مب ١٤ ف ١٢

وعلى الرابع بان القائلين بقِدَم العالم يقولون بتعاقب العمران وعدمه على بعض البلدان تعاقباً غير متناهٍ وكذا يقولون بان الصنائع بسبب كثرة المفاسد وحوادث الدهر المختلفة قد تعاقب عليها الاختراع والدثار تعاقباً غير متناهٍ ومن ثمَّ قال ارسطو في كتاب الآثار العلوية ١ في الباب الاخير « ان القول بحدوث العالم كله سنداً على مثل هذه التغييرات الجزئية اهل لان يُضحَك منه »

وعلى الخامس بان العالم ولو كان قديماً ليس مع ذلك مساوياً لله في الازلية كما

قال بويسيوس في التعازي ك٥ نث ٦ لان الوجود الالهي حاصلٌ كله دفعة دون تدريج بخلاف وجود العالم

وعلى السادس بان الانتقال يتعقل دائماً من طرف الى طرف وايّ يوم ماضٍ أَخذتَ فالايام التي منه الى هذا اليوم متناهية اذ قد امكن قطعها وهذا الاعتراض انما ينهض لو كان بين الطرفين اوساطٌ غير متناهية

وعلى السابع بانه يستحيل في العلل الفاعلة ان تتسلسل الى غير النهاية بالذات كأَن تكون العلل المقتضاة بالذات لمعلولٍ ما متكثرة الى غير النهاية كما لو تحرك الحجر من العصا والعصا من اليد وهكذا الى ما لا يتناهى ولكنه لا يستحيل فيها ان تتسلسل بالعرض كأَن تكون جميع العلل المتكثرة الى غير النهاية في مقام علةٍ واحدةٍ فقط وانما تكثرت بالعرض وذلك كما يفعل الصانع بمطارق كثيرة بالعرض لانكسار الواحدة بعد الأُخرى فيعرض اذاً لهذه المطرقة ان تخلف الاخرى في الفعل وكذا يعرض لهذا الانسان من حيث يولّد ان يكون متولدًا من آخر لانه انما يولّد من حيث هو انسان لا من حيث هو ابن انسان آخر فان الناس المولّدين لهم مرتبةٌ واحدة في العلل الفاعلية وهي مرتبة المولّد الجزئي وعلى هذا فليس يستحيل ان يتولد انسان من انسانٍ الى غير نهاية وانما يستحيل ذلك لو كان توليد هذا الانسان متوقفاً على هذا الانسان وعلى الجسم العنصري وعلى الشمس وهكذا الى ما لا يتناهى

وعلى الثامن بان القائلين بقدم العالم يدفعون عنهم هذه الحجة من وجوهٍ كثيرة فمنهم من لا يعتدُّ وجود انفس غير متناهية بالفعل مستحيلاً كما في الهيات الغزالي حيث قال ان هذا غير متناهٍ بالعرض وهذا قد ابطلناه في مب ٧ ف٤ ومنهم من يقول بدثور النفس مع دثور البدن ومنهم من يقول ببقـاء نفس واحدة فقط من بين جميع النفوس ومنهم من يقول بالتناسخ اي ان النفوس التي تفارق الابدان تعود بعد كرور مدة معينة من الزمان فتتصل بابدان اخرى وسياتي الكلام على جميع

هذه المذاهب ومع ذلك يجب ملاحظة ان هذه الحجة جزئية فلقائلٍ ان يقول ان العالم او في الاقل بعض المخلوقات كالملاك قديمٌ لا الانسان ومطلوبنا هنا بالاجمال ما اذا كان بعض المخلوقات قديماً

الفصلُ الثالثُ
هل كان خلق الاشياء في بدء الزمان

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان لان ما ليس في الزمان فليس في شيءٍ منه · وخلق الاشياء لم يكن في الزمان لان الخلق قد أُصدِرَ به جوهرُ الاشياء الى الوجود والزمان ليس بمقدار لجوهر الاشياء ولاسيما الروحانية · فاذًا لم يكن الخلق في بدء الزمان

٢ وايضاً قد اثبت الفيلسوف في الطبيعيات ك٦م٤٠ ان كل ما يُفعَل فقد كان يُفعَل وهكذا ففي كل أنْ يُفعَل متقدم ومتأخر · وبدء الزمان ليس فيه متقدمٌ ومتأخرٌ لكونه غير متجزىءٍ · فاذًا لما كان أَن يُخلَق نوعاً من ان يُفعَلَ يظهر ان الاشياء ليست مخلوقة في بدء الزمان

٣ وايضاً ان الزمان نفسه مخلوق ايضاً · ويمتنع ان يكون مخلوقاً في بدء الزمان لكونه متجزئاً وبدء الزمان غير متجزىءٍ · فاذًا خلق الاشياء لم يكن في بدء الزمان

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ «في البدء خلق الله السماوات والارض»

والجواب ان يقال ان قول التكوين «في البدء خلق الله السماوات والارض» يفسَّر على ثلاثة انحاء دفعاً لثلاث اضاليل فمن الناس من قال بان العالم قديمٌ وان الزمان ليس له بدءٌ وابطالاً لهذا القول يفسَّر في البدء على معنى في بدء الزمان ومنهم من قال بمبدأَين للخلق احدهما مبدأُ الخيرات والآخر مبدأُ الشرور وابطالاً لهذا القول يفسَّر في البدء على معنى في الابن لانه كما يخصَّص المبدأُ الفعليُّ بالآب باعتبار القدرة كذلك يخصَّصُ المبدأُ المثالي بالابن باعتبار الحكمة بحيث انهُ كما

يقال «قد صنعتَ كل شيء في الحكمة» كذلك يُعقَل ان الله قد صنع كل شيء في البدء اي في الابن كقول الرسول في كولوسي ١ : ١٦ «فيه (اي في الابن) خُلِقَت جميع الكائنات» ومنهم من قال بان الجسمانيات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية وابطالاً لهذا القول يفسّر في البدء خلق الله السماوات والارض اي قبل كل شيء لان اربعة اشياء تجعل مخلوقة معاً الفلك الاطلس والمادة الجسمانية المعروفة بالارض والزمان والطبيعة الملَكية

اذًا اجيب على الاول بانه ليس يقال ان الاشياء خلقت في بدء الزمان بمعنى ان بدء الزمان مقدار الخلق بل بل بمعنى ان السماء والارض خُلِقتا مع الزمان

وعلى الثالث بان كلام الفيلسوف المُورَد انما يحمل على أَنْ يُفعَل الذي يكون بالحركة اوطرفًا للحركة لانه لما كان لابدَّ في كل حركة ان يعتبر متقدمٌ ومتاخرٌ كان قبل انتهاء كل متحرك اي متى كان شيءٌ في حال ان يتحرك وان يُفعَل لابدّ من اخذ شيء قبـله وشيء بعده لان ما هو في بدء الحركة اوفي نهايتها ليس في حال ان يتحرك . والخلق ليس حركة ولا طرفًا للحركة كما مرَّ في المبحث السابق ف ١ فاذًا على هذا يُخلَق شيءٌ لم يكن يُخلَق قبل

وعلى الثالث بانه ليس يُفعَل شيءٌ الابحسب كونه موجودًا ولا يوجد من الزمان شيءٌ سوى الآن فاذًا ليس يمكن ان يُفعَل شيءٌ الا بحسب آنٍ ما ليس لان الزمان موجودٌ في الآن الاول بل لانه مبتدىءٌ منه

المبحثُ السابعُ والاربعون

في تمايز الاشياء — وفيه ثلاثة فصول

بعد اذ بحثنـا في صدور المخلوقات الى الوجود يجب البحث في تمايز الاشياء وقد جعلناه على ثلاثة اقسام . الاول في تمايز الاشياء بالعموم . والثاني في تمايز الخير والشر . والثالث في

تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية . والبحث في الاول يدور على ثلاث مسائل — ١ في كثرة الاشياء اي تمايزها — ٢ في تفاوتها — ٣ في وحدة العالم

الفصلُ الأوَّلُ

هل كثرة الاشياء وتمايزها من الله

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس كثرة الاشياء وتمايزها من الله لان من شأن الواحد دائمًا ان يصدر عنه واحد · والله في غاية الوحدانية كما يتضح في ما مرَّ في مب ١١ ف ٤ · فاذًا ليس يُصدر الا معلولاً واحدًا

٢ وايضًا ان الصورة تكون على شبه مثالها والله · هو العلة المثالية لمعلوله كما مرَّ في مب ٤٤ ف ٣ · فاذًا لما كان الله واحدًا كان معلوله واحدًا فقط لا متمايزًا

٣ وايضًا كل ما الى غايةٍ فهو معادل للغاية · وغاية الخليقة واحدة وهي الخيرية الالهية على ما مرَّ بيانه في مب ٤٤ ف ٤ · فاذًا ليس معلول الله الا واحدًا

لكن يعارض ذلك قوله في تك ١ « ان الله فصل بين النور والظلام وبين مياهٍ ومياهٍ » فاذًا تمايز الاشياء وتكثرها هو من الله

والجواب ان يقال ان بعض الناس اختلفوا في علة تمايز الاشياء فمنهم من جعلها في المادة وحدها او مع الفاعل فالذي جعلها في المادة وحدها كديمقراطيس وجميع الطبيعيين المتقدمين الذين لم يقولوا الاَّ بالعلة المادية فقط وتمايزُ الاشياء عند هولاء حاصلٌ عن الاتفاق بحسب حركة المادة · والذي جعلها في المادة والفاعل معًا انكساغورس فانه جعل علة تمايز الاشياء في العقل بتجريده ما كان مختلطًا في المادة ولكن هذا المذهب باطلٌ من وجهين اما اولاً فلاننا قد حققنا في مب ٤٤ ف ٢ ان المادة ايضًا مخلوقة من الله فاذًا اذا كان تمايزٌ ما من جهة المادة فيجب استناده الى علةٍ اعلى · واما ثانيًا فلان المادة هي لاجل الصورة دون العكس وتمايز الاشياء انما هو بالصور الخاصة فاذًا ليس التمايز في الاشياء لاجل المادة بل بعكس ذلك خُلِق التباين في

المادة لتكون صالحة لقبول صورٍ مختلفة — ومنهم من جعل علة تمايز الاشياء في الفواعل الثانية كابن سينا فانه قال ان الله بتعقله نفسه اصدر العقل الاول الذي اذ لم يكن عين وجوده كان بالضرورة مركباً من القوة والفعل كما سياتي بيانه في مب ٥٠ ف ٢ وهكذا العقل الاول بتعقله العلة الاولى اصدر العقل الثاني و بتعقله نفسه بحسب كونه بالقوة اصدر جرم السماء الذي يحرّك وبتعقله نفسه بحسب ما له من الفعل اصدر نفس السماء وهذا ايضاً باطلٌ من وجهين اما اولاً فلان الخلق خاصٌ بالله وحده على ما حققناه في مب ٤٥ ف ٥ فاذًا ما ليس يمكن حصوله الاّ بالخلق فانما يصدر عن الله وحده وذلك جميع ما ليس يعرضه الكون والفساد · واما ثانياً فلان قضية هذا المذهب ان مجموع الاشياء ليس صادرًا عن قصد الفاعل الاول بل عن اجتماع عللٍ فاعلة كثيرة وهذا ما نسميه صدورًا بالخبطة والاتفاق وعليه فيكون تمام الكون القائم باختلاف الاشياء صادرًا بالاتفاق وهذا محال — فاذًا يجب ان يقال ان تمايز الاشياء وتعددها انما هو صادرٌ عن قصد الفاعل الاول وهو الله فانه اصدر الاشياء الى الوجود لاجل اشراك المخلوقات في خيريته وتمثيلها بها ولما كان لا يمكن لخليقة واحدةٍ ان تمثلها تمثيلاً كافياً اصدر مخلوقات كثيرة ومختلفة حتى ان ما يفوت احداها في تمثيل الخيرية الالهية يُوفَّى من الاخرى لان الخيرية التي هي في الله على حال البساطة والوحدة هي في المخلوقات على حال التكثر والانقسام ومن ثم كان مجموع العالم كله اكثر اشتراكاً في الخيرية الالهية واعظم تمثيلاً لها من كل خليقة اخرى ولما كانت الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء قال موسى ان الاشياء متمايزة بكلمة الله التي هي تصور الحكمة وهذا هو المراد بقوله في تك ١ «قال الله ليكن النور · وفصل بين النور والظلام»

اذًا اجيب على الاول بان الفاعل بالطبع يفعل بالصورة التي هو بها موجودٌ والتي هي في الواحد واحدة فقط ولذا ليس يفعل الاّ واحداً فقط واما الفاعل الارادي

كالله على ما حققناه في مب ١٩ ف ٤ فيفعل بالصورة المعقولة · فاذًا لما كان تعقل الله امورًا كثيرة لا ينافي وحدانيته و بساطته كما حققناه في مب ١٥ ف ٢ يلزم انه وان يكن واحدًا يقدر ان يصنع اشياء كثيرة

وعلى الثاني بان تلك الحجة انما تنتهض بالنظر الى الصورة التي تمثل المثال تمثيلاً كاملاً والتي انما تتكثر من جهة المادة فقط وعليه فالصورة الغير المخلوقة التي هي كاملة هي واحدة فقط على انه ليس من خليقة تمثل تمثيلاً كاملاً المثال الاول وهو الذات الالهية ولذا يجوز تمثيلها بامور كثيرة · ومع ذلك فباعتبار ان الصور يقال لها مُثُل يوجد في العقل الالهي تكثر الصور بازاء تكثر الاشياء

وعلى الثالث بان القول الشارح في النظريات الذي يوضح النتيجة ايضاحًا تامًا واحدٌ فقط واما الاقوال الشارحة الظنية فكثيرة وكذا الامر في الاشياء العملية فانه متى كان ما الى الغاية مساويًا للغاية فليس يُقتضَى ان يكون الا واحدًا فقط وليس الامر كذلك في الخليقة بالنسبة الى الغاية التي هي الله فاذًا قد لزم تكثر المخلوقات

الفصل الثاني

هل تفاوت الاشياء هو من الله

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تفاوت الاشياء ليس من الله لان من شأن ما في غاية الحسن ان يصدر اشياء في غاية الحسن · والاشياء التي في غاية الحسن ليس بعضها اعظم من بعض · فاذًا من شأن الله الذي هو في غاية الحسن ان يصنع جميع الاشياء متساوية

٢ وايضاً ان المساواة هي مفعول الوحدة كما في الالهيات كـ ٥ م ٢٠ والله واحدٌ فاذًا قد صنع الاشياء متساوية

٣ وايضاً من شأن العدل إعطاء المتفاوتات امورًا متفاوتة · والله عادل في جميع اعماله · فاذًا لما كان عمله الذي به اشرك الاشياء في الوجود ليس مسبوقًا بتفاوت

في الاشياء يظهر انه قد صنع جميع الاشياء متساوية

لكن يعارض ذلك قوله في سي ٣٣:٧ «لماذا يفضَّل يومٌ على يومٍ ونورٌ على نورٍ وسنةٌ على سنةٍ وشمسٌ على شمسٍ ·علم الرب ميَّزبينها»

والجواب ان يقال ان اوريجانوس لما اراد ابطال قول الذين عللوا تمايز الاشياء بتضاد مبدأَي الخير والشر قال ان جميع الاشياء خلقت من الله في البدء متساويةً لانهُ قال ان الله ابدع اولاً المخلوقات الناطقة فقط وكانت كلها متساوية وانما نشأ فيها اولاً التفاوت من الاختيار بسبب تفاوت ميلها الى الله اوعنه بحسب الاكثر او الاقل فتلك المخلوقات الناطقة التي مالت بالاختيار الى الله ارتفعت الى المراتب الملكية المختلفة باختلاف الاستحقاقات وتلك التي مالت عنه اتصلت بابدانٍ مختلفة باختلاف الذنب وهذا هو في قوله سبب خلق الاجسام واختلافها · لكن قضية هذا القول ان مجموع المخلوقات الجسمانية لم يوجد لاجل اشتراك المخلوقات في خيرية الله بل لاجل المعاقبة على الذنب وهذا منافٍ لقوله في تك ١ :٣١ «رأى الله جميع ما صنعه فكان حسناً جدًّا» وقال اوغسطينوس في مدينة الله ك٢ب٢٣« ايُّ شيءٍ اسخف من القول بان الله مبدع الكائنات لم يقصد بابداعه شمساً واحدة في هذا العالم الواحد رونقَ جمال المخلوقات الجسمانية او حفظَها بل انما حدث ذلك بالاحرى لان نفساً واحدة قد اقترفت ذنباً مخصوصاً لو اقترفته مئة نفسٍ لكان في هذا العالم مئة شمس» ولذا يجب ان يقال كما ان حكمة الله هي علة تمايز الاشياء كذلك هي ايضاً علة تفاوتها وبيان ذلك ان التمايز يكون في الاشياء على ضربين احدهما صوري وذلك في الاشيــاء المختلفة في النوع والآخر ماديٌّ وذلك في الاشياء المختلفة في العدد فقط · ولما كانت المادة لاجل الصورة وجب ان يكون التمايز المادي لاجل التمايز الصوري ولذلك نرى انه في الاشياء الغير الفاسدة ليس للنوع الواحد الا شخصٌ واحد لان في واحد كفايةً لحفظ النوع واما في الاشياء التي يعرضها الكون والفساد فللنوع

الواحد اشخاص كثيرة مقتضاة لحفظه و بذلك يتضح ان التمايز الصوري آصل من المادي على ان التمايز الصوري يقتضي دائماً عدم المساواة فقد قال ارسطو في الالهيات ك ٨ م ١٠ ان صور الاشياء هي كالاعداد التي تختلف انواعها بزيادة او اسقاط وحدةٍ . ولذلك نجد الانواع مترتبة في الاشياء الطبيعية كما ان المركبات هي اكمل من العناصر والنبات اكمل من الاجرام المعدنية والحيوان اكمل من النبات والانسان اكمل من الحيوان وفي كل منها نوعٌ اكمل من سائر انواعه . فاذاً كما ان الحكمة الالهية هي علة تمايز الاشياء لاجل كمال الكون كذلك هي ايضاً علة تفاوتها لانه لو لم يكن في الاشياء الا درجة واحدة من الحسن لم يكن الكون كاملاً

اذاً اجيب على الاول بان من شأن الفاعل الذي في غاية الحسن ان يُصدِر مفعوله كله في غاية الحسن ولكن ليس ان يصنع كلَّ جزءٍ من آجزائه في غاية الحسن على الاطلاق بل بحسب مناسبته للكل فلو كان لكل جزءٍ من اجزاء الحيوان مرتبة العين من الشرف لارتفع حسن الحيوان . فاذاً هكذا قد ابدع الله ايضاً العالم كله على غاية الحسن بحسب حال الخليقة ولكنه لم يبدع كلاًّ من المخلوقات في غاية الحسن بل ابدعها متفاوتة بينها في الحسن ولذا لما اريد في تك ١ الكلام على كل من المخلوقات قيل « راى الله النور انه حسن » وقس على النور كلاً من المخلوقات . ولما اريد الكلام على مجموع المخلوقات قيل « راى الله جميع ما صنعه فكان حسناً جداً »

وعلى الثاني بأن اول ما يصدر عن الوحدة هو المساواة ثم يصدر بعدها الكثرة ولذا فالآب الذى تخصَّص به الوحدانية كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ١ صدَرَ عنه الابن الذي تخصَّص به المساواة ثم الخليقة التي يناسبها عدم المساواة ومع ذلك فان المخلوقات تشترك في نوع من المساواة اي مساواة المعادلة

وعلى الثالث بان هذه الحجة هي التي استند عليها اوريجانوس الا انه لا محل لها الا في الاثابة التي يترتب التفاوت فيها على التفاوت في الاستحقاقات . واما في ابداع

الاشياء فليس تفاوت الاجزاء لاجل تفاوتٍ ما سابقٍ إما في الاستحقاقات او في تأهب المادة بل لاجل كمال الكل كما هو واضح في افعال الصناعة ايضاً فان السقف مثلاً ليس يختلف عن الاساس بسبب اختلاف المادة بل ان الصانع قصدًا الى كمال البيت في اجزاءٍ مختلفة يلتمس مادة مختلفة واذا قدر أبدعها

الفصلُ الثالثُ

هل يوجد عالمٌ واحدٌ فقط

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ليس يوجد عالمٌ واحدٌ فقط بل عوالم كثيرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٤٦ « ليس يجوز القول بان الله ابدع الاشياء بدون سببٍ » والسبب الذي لاجله ابدع عالمًا واحدًا قد استطاع ان يبدع لاجله عوالم كثيرة اذ ان قدرته ليست محدودة الى ابداع عالمٍ واحدٍ بل هي غير متناهية كما مرَّ تحقيقه في مب ٧ ف ١ ومب ٢٥ ف ٢ فاذًا الله قد ابدع عوالم كثيرة

٢ وايضاً ان الطبيعة تفعل ما هو احسن فلأن يفعل الله ذلك أولى . ووجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالمٍ واحدٍ لان الكثير الحسن احسن من القليل فاذًا قد أُبدع من الله عوالم كثيرة

٣ وايضاً كل ما صورته في مادةٍ فيجوز تكثره في العدد مع بقاء النوع بعينه لان التكثر العددي يكون من جهة المادة . وصورة العالم في مادة فكما انه متى قلتُ الانسان أُريدُ به الصورة ومتى قلت هذا الانسان أُريدُ به الصورة في المادة كذلك متى قيل العالم فالمراد به الصورة ومتى قيل هذا العالم فالمراد به الصورة في المادة . فاذًا لا مانع من وجود عوالم كثيرة

لكن يعارض ذلك قول يوا ١ : ١٠ « العالم به كوّن » حيث جاء بالعالم مفردًا دلالةً على وجود عالمٍ واحدٍ فقط

والجواب ان يقال ان النظام الموجود في الاشياء المخلوقة على هذه الحال من الله يفصح عن وحدة العالم لان هذا العالم يقال انه واحدٌ بوحدة النظام بحسب اتجاه بعض الاشياء الى أُخرى. وجميع الاشياء المخلوقة من الله لها نسبة متكررة بينها ونسبة الى الله كما مرَّ بيان ذلك في مب ١١ ف ٣ ومب ٢١ ف ١. فاذًا من الضرورة ان ترجع جميع الاشياء الى عالمٍ واحدٍ. ولذا فالذين لم يعللوا العالم بحكمة مُتقِنة بل بالاتفاق قالوا بعوالم كثيرة كديمقراطيس الذي قال انه من اجتماع الجواهر الفردة تكوَّن هذا العالم وعوالم أُخر غير متناهية

اذًا اجيب على الاول بان السبب الذي لاجله العالم واحدٌ هو ان جميع الاشياء يجب ان تكون متجهةً بترتيبٍ واحدٍ الى واحدٍ ولهذا فان ارسطو قد استدل بوحدة النظام الذي في الاشياء على وحدة الله المدبر كما في الالهيات ك ١٢ م ٥٢ وافلاطون اثبت في طيماوس من وحدة المثال وحدة العالم الذي هو الصورة

وعلى الثاني بانه ليس فاعل يقصد الكثرة المادية كغايةٍ لان الكثرة المادية ليس لها حدٌ معيَّنٌ بل تذهب من تلقاء نفسها الى ما لا يتناهى وغير المتناهي ينافي حقيقة الغاية. واما ما يقال من ان وجود عوالم كثيرة احسن من وجود عالمٍ واحدٍ فانما يقال باعتبار الكثرة المادية وهذا الاحسن ليس من قصد الله الفاعل والالجاز بجامع الحجة ان يقال انه لو ابدع عالَمَينِ لكان ابداع ثلاثة احسن وهكذا الى غير النهاية

وعلى الثالث بان العالم متقومٌ عن مادته كلها اذ يستحيل وجود ارض غير هذه لان كل ارضٍ يجب ان تتجه نحو هذا الوسط اينما وُجِدَت وكذا يقال في سائر الاجرام التي هي اجزاءٌ للعالم

المبحثُ الثامنُ والاربعونَ

في تمايز الاشياء على وجه الخصوص — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في تمايز الاشياء على وجه الخصوص واولاً في تمايز الخير والشر ثم في تمايز الخليقة الروحانية والجسمانية . فالاول يبحث فيه عن الشر وعن علة الشر اما الشر فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ هل الشر طبيعةٌ ما — ٢ هل الشر موجودٌ في الاشياء — ٣ هل الخير هو موضوع الشر — ٤ في ان الشر هل يُفسِد الخير بالكلية — ٥ في انقسام الشر الى العقاب والذنب — ٦ ايٌّ منهما لهُ من حقيقة الشر اكثر مما للآخر

الفصلُ الاوَّلُ

هل الشر طبيعةٌ ما

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشر طبيعةٌ ما لان كل جنسٍ فهو طبيعةٌ ما . والشر جنس من الاجناس ففي كتاب المقولات ب ١٠ «الخير والشر ليسا في جنس بل هما جنسان للاشياء» . فاذًا الشر طبيعةٌ ما

٢ وايضاً كل فصلٍ مقوِّمٍ لنوعٍ ما فهو طبيعةٌ ما . والشر فصلٌ مقوِّمٌ في الامور الخُلُقية لان الملكة الشريرة مباينة بالنوع للملكة الخيرة كما يباين السخاء عدم السخاء فاذًا الشر يدل على طبيعةٍ ما

٣ وايضاً ان كلاً من المتضادين طبيعةٌ ما . والشر والخير ليسا متقابلين على طريق العدم والملكة بل على طريق المضادة كما اثبت ذلك الفيلسوف في كتاب المقولات بوجود متوسطٍ بين الخير والشر وجواز التغير من الشر الى الخير . فاذًا الشر يدل على طبيعةٍ ما

٤ وايضاً ما ليس موجودًا فليس يفعل . والشر يفعل لانه يُفسِد الخير . فهو اذًا موجودٌ ما وطبيعةٌ ما

٥ وايضاً ليس يرجع الى كمال العالم الا ما هو موجودٌ وطبيعةٌ ما . والشر يرجع الى

كمال العالم فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٢ « ان جمال العالم العجيب يحصل عن جميع الاشياء حتى ان ما نسميه شرًّا اذا أُحكِمَ ترتيبه وأُحلَّ محلّهُ فانه يزيد الخيرات بهاءً وجمالاً » . فاذًا الشر طبيعةٌ ما

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ « الشر ليس موجودًا ولا خيرًا »

والجواب ان يقال ان احد المتقابلين يُعرَف بالآخر كما يُعرَف الظلام بالنور . فاذًا كذلك حقيقة الشر يجب ان تُعرَف من حقيقة الخير . وقد اسلفنا في مب ٥ ف ١ وما يليه ان الخير هو كل ما يمكن اشتياقه وهكذا لما كانت كل طبيعة تشتاق وجودها وكمالها وجب بالضرورة ان يقال ان وجود كل طبيعةٍ وكمالها يتضمنان حقيقة الخيرية . فاذًا ليس يمكن ان يكون الشر دالاً على وجودٍ او صورةٍ او طبيعةٍ ما فبقي اذًا ان المراد بالشر عدمٌ ما للخير وبهذا الاعتبار يقال ان الشر ليس موجودًا ولا خيرًا لانه لما كان الموجود بما هو موجود خيرًا كان رفع احدهما رفعًا للآخر

اذًا اجيب على الاول بان كلام ارسطو هناك انما هو بحسب مذهب الفيثاغوريين الذي كانوا يعتبرون الشر طبيعةً ما ولذلك كانوا يجعلون الخير والشر جنسين فان ارسطو من عادته ولاسيما في كتب المنطق ان يأتي بمُثُلٍ كانت محتملة في ايامه بحسب مذهب بعض الفلاسفة او يقال ان المضادة الأُولى هي مضادة الملكة والعدم كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٤ م ٦ وذلك لوجودها في كل متضادين لان احد المتضادين ناقصٌ دائمًا بالنظر الى الآخر كالاسود بالنظر الى الابيض والمرّ بالنظر الى الحلو وبهذا الاعتبار يقال ان الخير والشر جنسان لا على وجه الاطلاق بل للمتضادات لانه كما ان كل صورةٍ تتضمن حقيقة الخير كذلك كل عدمٍ بما هو عدمٌ يتضمن حقيقة الشر

وعلى الثاني بان الخير والشر ليسا فصلين مقوّمين الا في الامور الخُلُقية التي

تستفيد نوعيتها من الغاية التي هي موضوع الارادة المتعلقة به الامور الخُلقية ولما
كان الخير متضمناً حقيقة الغاية كان الخير والشر فصلاين نوعيين في الامور الخلقية
غير ان الخير فصلٌ بالذات والشر بما هو رفع الغاية المقتضاة · ومع ذلك فرفع الغاية
المقتضاة لا يقوِّم النوع في الامور الخلقية الا بحسب اقترانه بالغاية الخير المقتضاة كما
انه ليس يوجد ايضاً في الامور الطبيعية عدم الصورة الجوهرية الا مقترناً بصورةٍ
اخرى · فاذًا هكذا الشر الذي هو فصلٌ مقوِّمٌ في الامور الخلقية هو خيرٌ مقترن
بعدم خيرٍ آخر كما ان غاية غير العفيف ليست فقدان خير العقل بل لذة الحس
الخارجة عن ترتيب العقل · فاذًا الشر ليس فصلاً مقوِّماً من حيث هو شرٌ بل
باعتبار الخير المقترن به

وبذلك يتضح الجواب على الثالث لان كلام الفيلسوف هناك انما هو على الخير
والشر باعتبار وجودهما في الخلقيات فان بينهما بهذا الاعتبار متوسطاً من حيث انه
يقال خيرٌ لما هو منظبوٌ على النظام وليس يقال شرٌ لما هو خارج عن النظام فقط
بل لما هو مضرٌ بالغير ايضاً ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك ٤ ب ١ «ان
المُسرف معجبٌ بنفسه ولكنه ليس بشريرٍ» وايضاً فقد يحدث التغير الى الخير من
هذا الشر الخلقي لا من كل شرٍ لانه ليس يحدث تغيرٌ من العمى الى البصر مع ان
العمى شرٌ

وعلى الرابع بانه يقال ان شيئاً يفعل على ثلاثة انحاء اولاً بالطريقة الصورية على
حد ما يقال ان البياض يفعل الابيض وعلى هذا المعنى فالشر باعتبار ما فيه من العدم
ايضاً يقال انه يُفسِد الخير لانه فساد او عدم الخير وثانياً بالطريقة الفعلية كما يقال
ان النقّاش يبيِّض الحائط وثالثاً بطريق العلة الغائية كما يقال ان الغاية تفعل بتحريكها
الفاعل فعلى هذين المعنيين لا يفعل الشر شيئاً بذاته اي باعتبار كونه عدماً ما بل
باعتبار مقارنة الخير له لان كل فعل فهو حاصلٌ عن صورةٍ ما وكل ما يُشتهى كغاية

فهو كمالٌ ما ولذا فالشر لا يفعل ولا يُشتَهى الا بقوة الخير المقارن له واما بذاته فهو غير محدود وخارجٌ عن الارادة والقصد كما قال ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤

وعلى الخامس بان اجزاء العالم لها بينها نسبة متكررة من حيث ان بعضها يفعل في بعضٍ و بعضها غايةٌ ومثالٌ لبعض على ما اسلفناه في مب ٢١ ف١ وهذا لايمكن صدقه على الشر الا باعتبار الخير المقارن له كما مرَّ آنفاً فاذاً الشر ليس يرجع الى كمال العالم ولا يندرج تحت نظام العالم الا بالعرض اي باعتبار الخير المقارن له

الفصل الثاني

هل الشر موجود في الاشياء

يُتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشر ليس موجودًا في الاشياء لان كل ما يوجد في الاشياء فهو اما شيءٌ ما او عدم شيءٍ ما وهو اللاموجود وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ «ان الشر بعيد عن الموجود وهو ايضاً أبعدُ عن اللاموجود» فالشر اذن لا وجود له اصلاً في الاشياء

٢ وايضاً ان الموجود والشيء متساوقان فلو كان الشر موجودًا ما في الاشياء للزم كونه شيئاً ما وهذا منافٍ لما مرَّ في الفصل السابق

٣ وايضاً ان الاكثر بياضاً ما كان أخلَى عن السواد كما في كتاب الجدل ب ٤ فاذاً الاكثر خيرية ايضاً ما كان أخلَى عن الشر · والله يفعل دائماً ما هو اكثر خيرية باعظم جدًا مما تفعل الطبيعة · فاذاً الاشياء المبدعة من الله ليس يوجد فيها شيءٌ شرًّا

لكن يعارض ذلك انه لو كان الامر كما ذُكرَ لانتفت جميع النواهي والعقابات التي لا تتعلق الا بالشرور

والجواب ان يقال ان كمال العالم يقتضي التفاوت في الاشياء لتستتمَّ به جميع مراتب الخيرية وللخيرية مرتبتان احداهما ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث لايمكن

اصلاً ان يفقدها والثانية ما بها يكون الشيء من الخيرية بحيث يمكن ان يفقدها وهاتان المرتبتان موجودتان ايضاً في الوجود نفسه لان من الاشياء ما لا يمكن ان يفقد وجوده كغير الفاسدات ومنها ما يمكن ان يفقده كالفاسدات وعلى هذا فكما ان كمال العالم ليس يقتضي وجود موجودات غير فاسدة فقط بل يقتضي ايضاً وجود موجودات فاسدة كذلك يقتضي ان يكون من الاشياء ما يمكن ان يفقد الخيرية مما يلزم عنه ان يفقدها احياناً . وحقيقة الشر قائمة بان شيئاً يفقد الخير . فاذاً واضح ان الشر موجود في الاشياء كالفساد لان الفساد ايضاً شرٌّ ما

اذاً اجيب على الاول بان الشر بعيدٌ عن الموجود مطلقاً وعن اللاموجود مطلقاً اذ ليس ملكةً ولا نفياً صرفاً بل عدماً خاصاً

وعلى الثاني بان الموجود يقال على ضربين كما في الالهيات ك ٥ فيقال اولاً موجود لما يدل على موجودية الشيء بحسب انقسامه الى عشر مقولات وهكذا فهو مساوق للشيء وعلى هذا النحو ليس عدمٌ ما موجوداً فاذاً كذلك الشر ايضاً ليس موجوداً . ويقال ثانياً موجودٌ لما يدل على صدق القضية القائم في التركيب ويعبّر عنه بلفظ هو وهذا هو الموجود الذي يقع في جواب هل هو وبهذا المعنى نقول ان العمى هو في العين وكذا كل عدم خاصٍ . وعلى هذا النحو يقال للشر ايضاً موجودٌ . وقد جهل بعضٌ هذا التفصيل ولاحظوا ان بعض الاشياء يقال لها شريرة او انه يقال ان الشر هو في الاشياء فظنوا ان الشر شيءٌ ما

وعلى الثالث بان الله والطبيعة وكل فاعل تفعل ما هو اكثر خيرية في الكل لا ما هو اكثر خيريةً في كل جزء على حياله الا بالنسبة الى الكل كما اسلفنا في مب ٤٧ ف ١ . والكل الذي هو مجموع المخلوقات يكون اكثر خيريةً واوفر كمالاً اذا كان فيه ما يمكن ان يفقد الخيرية ويفقدها احياناً دون ان يمنع الله ذلك اولاً لان من شأن العناية الالهية لا ان تنقض الطبيعة بل ان تحفظها كما قال ديونيسيوس في كتاب

الاسماء الالهية ب ٤ ومن مقتضيات طبيعة الاشياء ان ما يمكن ان يفقد شيئاً يفقده احياناً · وثانياً لان الله هو من تمام القدرة بحيث انه يقدر ان يفعل من الشر خيراً كما قال اوغسطينوس في انكير يدون ب ١١ فاذاً لو لم يسمح الله بوجود شرٍّ ما لارتفعت خيرات كثيرة فلولا فساد الهواء لما تولدت النار ولولا قتل الحمار لما حُفِظت حياة الاسد ولولا ظلم الباغي لما ظهر عدل المنتقم وصبر المحتمل

الفصل الثالث

هل الشر موجود في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشر ليس موجوداً في الخير وجوده في موضوعٍ لان جميع الخيرات موجودةٌ · وقد قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب٤ « ان الشر ليس موجوداً ولا هو في الموجودات » فاذاً ليس الشر موجوداً في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

٢ وايضاً ليس الشر موجوداً والخير موجودٌ · واللاموجود لا يفتقر الى موجود يكون موضوعاً له · فاذاً كذلك الشر لا يفتقر الى الخير ليكون موضوعاً له

٣ وايضاً ليس احد الضدين موضوعاً للآخر · والخير والشر ضدان · فاذاً ليس يوجد الشر في الخير وجودَهُ في موضوعٍ

٤ وايضاً ما يوجد فيه البياض وجودَهُ في موضوعٍ يقال له ابيض فاذاً كذلك ما يوجد فيه الشر وجودَهُ في موضوعٍ فهو شرير فلو كان الشر موجوداً في الخير وجودَهُ في موضوعٍ للزم كون الخير شراً وهذا منافٍ لقول اشعيا ٥: ٢٠ « الويل لكم ايها الذين تدعون الشر خيراً والخير شراً » .

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في إنكيريدون ب ١٤ « ليس للشر وجود الاَّ في الخير »

والجواب ان يقال ان الشر هو رفع الخير ولا كل رفع للخير كما مرَّ في ف ١ فان

رفع الخير يمكن اخذه بطريق العدم و بطريق النفي فرفع الخير الماخوذ بطريق النفي
لا يتضمن حقيقة الشر والا لكان كل ما ليس موجوداً بنحو من الانحاء شراً ولكان
كل شيء ايضاً شريراً لخلوه من خير شيء آخر فكان الانسان مثلاً شريراً لخلوه
من سرعة الأروية او قوّة الاسد واما رفع الخير الماخوذ بطريق العدم فيقال له شرٌّ
كما يقال لعدم البصر عمىً ومحل هذا العدم والصورة واحدٌ بعينه وهو الموجود
بالقوّة سواءٌ كان موجودًا بالقوّة مطلقاً كالهيولى الأولى التي هي محل الصورة الجوهرية
والعدم المقابل لها او موجوداً بالقوّة من وجه وبالفعل مطلقاً كالجسم الشفاف
الذي هو محل الظلام والنور وواضحٌ ان الصورة التي بها شيءٌ موجودٌ بالفعل كمالٌ
ما وخيرٌ ما وهكذا فكل موجود بالفعل فهو خيرٌ ما وكذا كل موجود بالقوة من
جهة ما هو كذلك فهو خيرٌ ما باعتبار نسبته الى الخير لانه كما هو موجود بالقوّة
كذلك هو خيرٌ بالقوّة · فالمخلّص اذاً من ذلك ان موضوع الشر هو الخير

اذًا اجيب على الاول بان مراد ديونيسيوس ان الشر ليس في الموجودات كالجزء
او كالخاصة الطبيعية لشيء منها

وعلى الثاني بان اللاموجود المأخوذ بطريق النفي لا يحتاج الى محل واما العدم
فهو نفيٌ في المحل كما في الالهيات ك ٤ وهذا الضرب من اللاموجود هو الشر

وعلى الثالث بان ما يوجد فيه الشر وجودهُ في موضوعٍ ليس هو الخير المقابل له بل
خيرًا آخر فان موضوع العمى ليس هو البصر بل الحيوان ويظهر ان ذلك الاصل
المنطقي وهو : لا يجوز اجتماع المتضادات معاً : لا يصح هنا كما قال اوغسطينوس في
انكيريدون ب ١ · ومع ذلك يجب حمله على مطلق الخير والشر لا على خصوص
هذا الخير وهذا الشر · والابيض والاسود والحلو والمرّ ونحو ذلك من المتضادات لا
تؤخذ الا على وجه الخصوص لاندراجها في اجناس معينة واما الخير فانه محيط بجميع
الاجناس ولذا يجوز اجتماع خير مع عدم خير آخر

وعلى الرابع بان النبي انما يدعو بالويل على الذين يقولون لما هو خيرٌ من حيث هو خيرٌ شرًّا وهذا لا يلزم مما قدمناه كما يتضح مما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشر هل يُفسِد الخير كلهُ

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الشر يُفسِد الخير كله لان احد الضدين يُفسَد باسره بالآخر. والخير والشر ضدان. فاذًا يمكن للشر ان يُفسِد الخير كله

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ «ان الشر يضر من حيث يرفع الخير» والخير متشابهٌ وله صورة واحدة. فاذًا يرتفع باسره بالشر

٣ وايضاً ما دام الشر موجودًا فهو يضر ويرفع الخير. وما يُرفع دائماً شيءٌ منه ينتهي الى حدّ يتلاشى عنده ما لم يكن غير متناهٍ وهذا لا يمكن ان يقال على خيرٍ مخلوقٍ. فاذًا الشر يلاشي الخير بالكلية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريدون ب١٢ » ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية »

والجواب ان يقال ان الشر لا يمكن ان يلاشي الخير بالكلية ولايضاح ذلك يجب اعتبار ان الخير على ثلاثة انحاء فمنه ما يرتفع بالكلية بالشر وهو الخير المقابل للشر كما يرتفع بالنور بالكلية بالظلام والبصر بالعمى. ومنه ما لا يرتفع بالكلية ولا ينتقص بالشر وهو الخير الذي هو موضوع الشر فان جوهر الهواء لا ينتقص منه شيءٌ بالظلام ومنه ما ينتقص بالشر ولكنه ليس يرتفع بالكلية وهو اهلية الموضوع للفعل. وانتقاص هذا الخير لا ينبغي اعتباره بالاسقاط كالانتقاص الذي في الكميات بل بالضعف كالانتقاص الذي في الكيفيات والصور وضعف هذه الاهلية يجب اعتباره مقابلاً لاشتدادها فانها تشتد بالتأهبات التي تُتهيأ بها المادة للفعل وهي كلما ازدادت عدةً في الموضوع ازداد اهلية لقبول الكمال والصورة وبعكس ذلك تضعف

هذه الاهلية بالتاهبات المضادة التي كلما ازدادت عدةً وشدةً في المادة يزداد ضعف القوّة الى الفعل. فاذًا اذا كانت التأهبات المضادة لا يمكن ان تتكاثر وتشتد الى غير نهاية بل الى حدٍّ معينٍ فلا تنتقص الاهلية المذكورة آنفًا ولا تضعف الى غير نهايةٍ كما هو واضح في الكيفيات الفعلية والانفعالية التي للعناصر فان البرودة والرطوبة اللتين بهما تنتقص او تضعف اهلية المادة لصورة النار لا يمكن تكاثرهما الى غير النهاية. واما اذا امكن تكثر التاهبات المضادة الى غير النهاية فالاهلية المذكورة تنتقص او تضعف الى غير النهاية ولكنها لا ترتفع بالكليّة لانها تبقى دائمًا في اصلها الذي هو جوهر الموضوع كما لو وُضِعَ بين الشمس والهواء اجسامٌ ملونةٌ غير متناهية فان اهليّة الهواء للنور تنتقص دون نهاية ولكنها لا ترتفع بالكلية ما دام الهواء موجودًا لانه شفاف بطبعه. وكذا يمكن ان تزداد الخطايا الى عدد غير متناهٍ ويزداد بذلك دائمًا تنقُّص اهليّة النفس للنعمة لان الخطايا كحواجز قائمة بيننا وبين الله كقوله في اش ٥٩: ٢ «ان خطايانا فرّقت بيننا وبين الله» الا ان هذه الاهليّة لا ترتفع من النفس بالكلية لانها لاحقة لطبيعتها

اذًا اجيب على الاول بان الخير المقابل للشر يرتفع بالكلية واما الخيرات الأُخر فلا ترتفع بالكلية كما مرَّ في جرم الفصل

وعلى الثاني بان الاهلية المذكورة متوسطة بين الموضوع والفعل فمن جهة اتصالها بالفعل تنتقص بالشر ومن جهة مقارنتها للموضوع تبقى فاذًا الخير وان كان في نفسه متشابهاً الا انه بسبب نسبته الى امور مختلفة لا يرتفع كله بل بعضه

وعلى الثالث بان بعضاً توهموا انتقاص الخير المذكور على قياس انتقاص الكمية فقالوا كما ان الكم المتصل ينقسم الى ما لا يتناهى اذا جعلت القسمة على نسبة واحدة بعينها كما لو أُخذ نصف النصف او ثلث الثلث كذلك يعرض هنا ولكن هذه الحجة لا محل لها هنا لان القسمة التي تحفظ فيها نسبةٌ واحدة بعينها يُسقَط فيها دائمًا الاقل

فالاقل لان نصف النصف اقل من نصف الكل. والخطيئة الثانية ليس من الضرورة ان تكون اقل تنقيصاً للاهلية المذكورة من الخطيئة السابقة بل قد تكون مساوية لها او اعظم منها في ذلك . فاذاً يجب ان يقال ان هذه الاهلية وان تكن شيئاً متناهياً الا انها تتنقص الى غير النهاية لا بالذات بل بالعرض بحسب تزيُّد التأَهبات المضادة ايضاً الى غير النهاية كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الخامسُ

هل قسمة الشر الى عقاب وذنب وافية

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان قسمة الشر الى عقاب وذنب ليست وافية لان كل نقصٍ شرٌ ما في ما يظهر . وما من خليقةٍ الا وفيها نقصٌ من حيث لا تقدر ان تحفظ نفسها في الوجود وليس هذا النقص مع ذلك عقاباً ولا ذنباً . فاذاً ليست قسمة الشر الى عقاب وذنب وافية

٢ وايضاً ليس يوجد في الاشياء الغير الناطقة ذنبٌ ولا عقابٌ مع انه يوجد فيها الفساد والنقص اللذان يرجعان الى حقيقة الشر . فاذاً ليس كل شرٍ عقاباً او ذنباً

٣ وايضاً ان التجربة شرٌ من الشرور وهي ليست مع ذلك ذنباً لان التجربة التي لا يُرضى بها ليست خطيئة بل سبباً لممارسة الفضيلة كما كتب الشارح على قوله في ٢ كور ١٢ « ولئلا استكبر بسمو ايحاآتي » ولا عقاباً لان التجربة سابقةٌ على الذنب والعقاب متأَخرٌ عنه . فاذاً ليست قسمة الشر الى عقابٍ وذنبٍ وافيةً

لكن يعارض ذلك ان هذه القسمة زائدة في ما يظهر فقد قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ١٢ « يُدعَى شرّاً لكونه يضر » وما يضر فهو امرٌ عقابيٌ . فاذاً كل شرٍ فهو يندرج تحت العقاب

والجواب ان يقال ان الشر هو على ما مرَّ في ف ٣ عدم الخير القائم بالاصالة وبالذات بالكمال والفعل . والفعل فعلان اولٌ وثانٍ فالفعل الاول هو صورة الشيء

وكماله والفعل الثاني هو فعله اي عمله · فاذًا يحدث وجود الشر على نحوين اما بنقصان صورته او جزءٍ مقتضىً لكماله كما ان العمى شرٌّ وفقد عضوٍ شرٌّ واما بنقصان الفعل المقتضى اما لعدم وجوده اصلاً او لعدم جريانه على الوجه والترتيب المُقتضَى · ولما كان الخير مطلقاً هو موضوع الارادة كان الشر الذي هو عدم الخير يوجد بحسب حقيقته الخاصة في المخلوقات الناطقة ذات الارادة · فاذًا الشر الذي يحصل بنقصان صورة الشيء وكماله يتضمن حقيقة العقاب ولا سيما على ان كل شيءٍ خاضع للعناية الالهية والعدل الالهي كما مرَّ تحقيقه في مب ٢٢ ف ٢ لان من حقيقة العقاب ان يكون مضادًا للارادة · والشر القائم بنقصان الفعل المُقتضَى في الاشياء الارادية يتضمن حقيقة الذنب لانه انما يُعَدُّ واحدٌ مذنباً متى تخلف عن الفعل الكامل الذي هو ربه بارادته فكذا اذًا كل شر معتبرٍ في الاشياء الارادية فهو عقابٌ او ذنبٌ

اذًا اجيب على الاول بانه لما كان الشر هو عدم الخير وليس نفياً محضاً كما مرَّ في ف ٣ لم يكن كل نقصان خيرٍ شرًا بل نقصان الخير عما من شأنه ومقتضى طباعه ان يكون له فان نقصان البصر ليس شرًا في الحجر بل في الحيوان اذ ليس هو من شأن الحجر · وكذا ليس من شأن الخليقة ان تحفظ نفسها في الوجود لان الذي يمنح الوجود هو الذي يحفظه · فاذًا ليس هذا النقصان شرًا في الخليقة

وعلى الثاني بان العقاب والذنب لا ينقسم اليهما الشر على الاطلاق بل الشر الذي في الاشياء الارادية

وعلى الثالث بان التجربة هي في المجرِّب شرٌّ ذنبٍ لتضمنها اغراءً بالشر واما في المتجرب فليست موجودةً في الحقيقة ما لم يتغير بها على نحوٍ من الانحاء لان فعل الفاعل يحصل حينئذٍ في المنفعل ولكن المتجرب بتغيره من المجرِّب الى الشر يسقط في الذنب

واما ما في المعارضة فيجاب عليه بان من شأن العقاب ان يضر بالفاعل في نفسه ومن شأن الذنب ان يضرَّ بهِ في فعله وعلى هذا فكلاهما مندرجٌ تحت الشر من حيث

الفصل السادس

هل العقاب له من حقيقة الشر اكثر مما للذنب

يُتخطّى الى السادس بان يقال : يظهر ان العقاب له من حقيقة الشر اكثر مما للذنب لان نسبة الذنب الى العقاب كنسبة الاستحقاق الى الثواب · والثواب له من حقيقة الخير اكثر مما للاستحقاق لانه غاية له · فاذًا العقاب له من حقيقة الشر اكثر مما للذنب

٢ وايضاً ما كان مقابلاً لخير اعظم فهو شرٌ اعظم · وقد مرَّ في الفصل السابق ان العقاب مقابلٌ لخير الفاعل والذنب مقابلٌ لخير الفعل · فاذًا لما كان الفاعل خيرًا من الفعل يظهر ان العقاب شرٌ من الذنب

٣ وايضاً ان عدم الغاية عقابٌ يقال له خسران المشاهدة الالهية · وشر الذنب يحصل بعدم الاتجاه الى الغاية · فاذًا العقاب شرٌ من الذنب

لكن يعارض ذلك ان الصانع الحكيم يجتلب الشر الاقلّ اجتناباً للشر الاعظم كما ان الطبيب يقطع العضو تلافياً لفساد الجسم · وحكمة الله تُنزِل العقاب لاجل اجتناب الذنب · فاذًا الذنب شرٌ من العقاب

والجواب ان يقال ان الذنب له من حقيقة الشر اكثرُ مما للعقاب ولا العقاب الحسي القائم بعدم الخيرات الجسمانية كما يراد بالعقاب عند كثيرٍ بل العقاب بالعموم بحسب ما يعم عدم النعمة والمجد ايضاً · وتحقيق ذلك من وجهين اما اولاً فلان واحدًا انما يصير شريرًا بشر الذنب لا بشر العقاب كقول ديونيسيوس في كتاب الاسماء الالهية ب ٤ «ليس احتمال العقاب شرًا بل استحقاقه» وذلك لانه لما كان الخير على الاطلاق قائمًا بالفعل لا بالقوة وكان الفعل الاخير هو العمل او استعمال الاشياء المحرزة اياً كانت كان خير الانسان على الاطلاق معتبرًا في حسن العمل

او في حسن استعمال الاشياء المُحرَزة وانما نستعمل جميع الاشياء بالارادة. فاذًا من الارادة الخيرة التي بها يُحسِن الانسان استعمال الاشياء المحرزة يقال له خيرٌ ومن الارادة الشريرة يقال له شريرٌ لان صاحب الارادة الشريرة يقدر ايضاً أن يسيء استعمال الخير الحاصل عليه كما لو لحن الغراماطيقيُّ مختارًا. فاذًا لما كان الذنب قائمًا بفعل الارادة الخارج عن حدود الترتيب والعقاب قائمًا بفقدان شيء مما تستعمله الارادة كان للذنب من حقيقة الشر اكثر ممّا للعقاب. واما ثانياً فلان الله هو صانع شر العقاب لا شر الذنب وبيان ذلك ان شر العقاب ينعدم به خير الخليقة سواءٌ اريد به خيرٌ ما مخلوقٌ كما ينعدم البصر بالعمى او الخير الغير المخلوق كما يرتفع بخسران المشاهدة الالهية خير الخليقة الغير المخلوق. واما شر الذنب فهو في الحقيقة مقابلٌ للخير الغير المخلوق لانه مضادٌّ لنفوذ الارادة الالهية والحب الالهي الذي به يُحَبُّ الخير الالهي في نفسه وليس من حيث تشترك فيه الخليقة فقط فهكذا اذًا يتضح ان الذنب له من حقيقة الشر اكثر ممّا للعقاب

اذًا اجيب على الاول بان الذنب وان أفضى الى العقاب كما يفضي الاستحقاق الى الثواب الا انه ليس يُقصَد لاجل العقاب كما يُقصَد الاستحقاق لاجل الثواب بل بعكس ذلك يُجتلَب العقاب ليُجتنَب الذنب فالذنب اذًا شرٌّ من العقاب

وعلى الثاني بان ترتيب الفعل الذي ينعدم بالذنب لكونه الكمال الثاني فهو خيرٌ للفاعل اكمل من الخير الذي ينعدم بالعقاب والذي هو الكمال الاول

وعلى الثالث بان نسبة الذنب الى العقاب ليست كنسبة الغاية والاتجاه الى الغاية اذ قد ينعدم كلا هذين على نحوٍ من الانحاء بكلٍ من الذنب والعقاب اما بالعقاب فمن حيث ان الانسان يبتعد عن الغاية وعن الاتجاه الى الغاية واما بالذنب فمن حيث ان هذا الانعدام يرجع الى الفعل الغير المتجه الى الغاية المقتضاة

المبحثُ التَّاسعُ والاربعونَ

في علة الشر — وفيه ثلاثة فصول

ثم يُبحث في علة الشر والبحث في ذلك يدور على ثلاث مسائل — ١ هل يجوز ان يكون الخير علة الشر — ٢ هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر — ٣ هل يوجد شرٌّ اعظم هو العلة الاولى لجميع الشرور

الفصلُ الاوَّلُ

هل يجوز ان يكون الخير علة الشر

يُتخطَّى الى الاول بأن يقال : يظهر ان الخير لا يجوز ان يكون علة الشر فقد قيل في متى ٧ : ١٨ «لا تقدر الشجرة الصالحة ان تثمر ثمرًا رديئًا»

٢ وايضاً ليس يجوز ان يكون احد الضدين علة للآخر · والشر هو ضد الخير · فاذًا ليس يجوز ان يكون الخير علة الشر

٣ وايضاً ان المعلول الناقص ليس يصدر الا عن علة ناقصة · والشر معلولٌ ناقصٌ فاذا كان له علة فهي علةٌ ناقصة وكل ناقص فهو شرٌ · فاذًا ليس علة الشر الا الشر

٤ وايضاً قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ «ليس للشر علةٌ» · فاذًا ليس الخير علة الشر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ ب ٩ «لم يكن ممكناً اصلاً ان يصدر الشر الا عن الخير»

والجواب ان يقال لا بد من القول بان لكل شر علةً على نحوٍ من الانحاء لان الشر هو نقص الخير عمَّا من شأنه ان يكون له · وتخلُّف شيءٍ عن استعداده الطبيعي والواجب لا يمكن حدوثه الا من علة تخرجه عن استعداده فان الجسم الثقيل ليس يتحرك الى جهة فوق الا من قاسرٍ ما ولا يحصل نقص في فعل الفاعل الا لمانعٍ ما والعلِّية لا يمكن صدقها الا على الخير اذ لا يمكن ان يكون شيءٌ علة الا من حيث هو

موجودٌ وكل موجودٍ من حيث هو كذلك خيرٌ · واذا اعتبرنا الطبائع الخاصة للعلل فالفاعل والصورة والغاية تتضمن كمالاً ما وهو يرجع الى حقيقة الخير · والمادة ايضاً من حيث هي بالقوة الى الخير تتضمن حقيقة الخير وكون الخير هو علة الشر المادية واضحٌ مما قدمناه في المبحث السابق ف ٣ فقد حققنا هناك ان الخير هو موضوع الشر لكنه ليس للشر علةٌ صوريةٌ بل هو بالاحرى عدم الصورة وكذا ليس له علة غائية بل هو بالاحرى عدم الاتجاه الى الغاية المقتضاة لان حقيقة الخير لا يتضمنها الغاية فقط بل المفيد المتجه الى الغاية ايضاً وله علةٌ فاعلةٌ لكن بالعرض لا بالذات · ولبيان ذلك فليُعلَم ان تسبُّب الشر في الفعل ليس كتسبُّبه في المفعول فهو يتسبب في الفعل عن نقص مبدإٍ من مبادئ الفعل اما من جهة الفاعل الاصيل او من جهة الفاعل الآلي · كما ان النقص في حركة الحيوان قد يمكن حدوثه اما عن ضعف القوة المحركة كما في الاطفال او عن مجرد عجز الآلة كما في العُرْج ويتسبب الشر في شيء ما تارةً عن قوة الفاعل ولكن لا في المفعول الخاص للفاعل وتارةً عن نقصه او نقص المادة · اما عن قوة الفاعل او كماله فمتى لزم بالضرورة عن الصورة المقصودة منه عدم صورة اخرى كما يلزم عن صورة النار عدم صورة الهواء او الماء · فاذاً كما انَّ النار كلما كانت اتم قوةً كانت اتمَّ تاثيرًا لصورتها كذلك تكون اتمَّ افسادًا لضدها وعليه فشرُّ الهواء والماء وفسادها انما هو عن كمال النار الّا ان هذا بالعرض لان النار لا تقصد افساد صورة الماء بل ايجاد صورتها لكنها بفعلها هذا تسبب ذلك ايضاً بالعرض · اما لو كان النقص في مفعول النار الخاص كتخلف التسخين عنها فذلك اما بسبب نقص الفعل الصادر عن نقص مبدإٍ ما كما مرَّ آنفاً او بسبب عدم قابلية المادة لفعل النار الفاعلة · ولكن هذا النقص يعرض للخير الذي يلائمه بالذات ان يفعل · فاذاً من المحقق ان الشر ليس له بنحوٍ من الانحاء علةٌ الا بالعرض والخير انما هو علة الشر بهذا المعنى

اذًا اجيب على الاول بان الرب اراد بالشجرة الرديئة الارادة الشريرة وبالشجرة الصالحة الارادة الخيرة كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك ١ والارادة الخيرة يصدر عنها فعل خُلُقيٌّ شرير لانه منها يحكَم على الفعل الخلقي الخيّر · غير ان حركة الارادة الشريرة تتسبب عن الخليقة الناطقة التي هي خيرةٌ وهكذا هي علة الشر

وعلى الثاني بان الخير لا يسبب ذلك الشر المضاد له بل شرًّا آخر كما ان خيرية النار تسبب شر الماء والانسان الخيّر من جهة طبعه يسبب فعلاً شريرًا من جهة اخلاقه وهذا انما يحصل بالعرض كما مرّ في جرم الفصل وقد يحدث ايضًا ان احد الضدين يسبب الآخر بالعرض كما ان البارد المحيط بخارج شيء يسخّن من حيث يدفع الحرارة الى داخله

وعلى الثالث بان علة الشر الناقصة ليست في الاشياء الارادية مثلها في الاشياء الطبيعية لان الفاعل الطبيعي يُصدر مفعوله على شبهه التـام ما لم يُمنَع من مانع خارجٍ وهذا نقصٌ ما فيه · فاذًا ليس يحصل الشر في المفعول اصلاً ما لم يسبق وجود شرٍ آخر في الفاعل او في المادة على ما مرّ قريبًا في جرم الفصل · واما الاشياء الارادية فـانما يصدر فيها نقص الفعل عن الارادة الناقصة بالفعل من حيث انها لا تخضع ذاتها بالفعل لنظامها · غير ان هذا النقص ليس ذنبًا بل يلحقه الذنب من طريق ان الارادة تفعل مع وجود هذا النقص

وعلى الرابع بان الشر ليس له علةٌ بالذات بل بالعرض فقط كما تقدم في جرم الفصل

الفصلُ الثاني

هل الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الخير الاعظم الذي هو الله هو علة الشر ففي اشعيا ٤٥ : ٦ «انا الرب وليس آخر انا مبدع النور وخالق الظلمة ومجري

السلام وخالق الشر» وفي عاموس ٣ : ٦ «ام يكون في المدينة شرٌّ ولم يفعله الرب».
٢ وايضاً ان معلول العلة الثانية يرجع الى العلة الاولى . والخير هو علة الشر كما مرَّ في الفصل السابق . فاذًا لما كان الله علة كل خيرٍ كما مرَّ في مب ٦ ف ١ و ٤ يلزم ان كل شر ايضاً هو من الله
٣ وايضاً في الطبيعيات ك ٢ م ٣٠ ان علة نجاة السفينة وغرقها شيءٌ واحدٌ بعينه . والله هو علة نجاة جميع الاشياء . فهو اذًا علة كل هلاكٍ وشرٍ
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٢١ ان الله ليس صانع الشر لانه ليس علة الميل الى اللا وجود
والجواب ان يقال ان الشر القائم بنقص الفعل يتسبب دائماً عن نقص الفاعل كما يتضح مما مرَّ في الفصل السابق والله ليس فيه نقصٌ بل الكمال الاعظم كما مر تحقيقه في مب ٤ . فاذًا الشر القائم بنقص الفعل او المتسبب عن نقص الفاعل ليس يُسنَد الى الله على انه علته واما الشر القائم بفساد بعض الاشياء فانه يُسنَد الى الله على انه علته وهذا واضحٌ في الاشياء الطبيعية والارادية . فقد مرَّ في الفصل السابق ان فاعلاً من حيث يُصدِر بقوته صورة يلحقها فسادٌ ونقصٌ يُصدِر بقوته ذلك الفساد والنقص وواضحٌ ان الصورة المقصودة من الله بالاصالة في المخلوقات هي خير نظام العالم وقد مرَّ في مب ٤٨ ف ٢ ومب ٢٢ ف ٢ ان نظام العالم يقتضي ان يكون فيه ما يمكن نقصه وينقص احياناً وهكذا فالله بتسبيبه في الاشياء خير نظام العالم يسبب فيها الفساد بطريق اللزوم وبالعرض كقوله في ١ ملوك ٢ : ٦ «الرب يميت ويحيي» واما قوله في حك ١ :١٣ ان الله لم يصنع الموت فالمراد به انه لم يصنعه كانه مقصودٌ بالذات ونظام العالم يرجع اليه ايضاً نظام العدل الذي يقتضي معاقبة الاثمة وعلى هذا فالله هو صانع الشر الذي هو العقاب لا الشر الذي هو الذنب لما قدمنا في جرم الفصل

اذًا اجيب على الاول بان الكلام في تينك الآيتين على شر العقاب لا شر الذنب
وعلى الثاني بان معلول العلة الثانية الناقصة يُسنَد الى العلة الاولى الغير الناقصة باعتبار ما له من الموجودية والكمال لا باعتبار ما فيه من النقص كما ان كل ما في العَرَج من حركةٍ فهو متسببٌ عن القوة المحركة واما ما فيه من العوج فليس عن القوة المحركة بل عن التواء الساق. وكذا كل ما في الفعل الشرير من الموجودية والفعل فانه يُسنَد الى الله على انه علته واما ما فيه من النقص فليس متسبباً عن الله بل عن العلة الثانية الناقصة

وعلى الثالث بان غرق السفينة انما يُسنَد الى الربّان على انه علته من حيث انه لا يفعل ما يُطلَب لنجاة السفينة واما الله فليس يهمل فعل ما هو ضروريٌ للنجاة. فاذًا لا مماثلة

الفصلُ الثّالثُ

هل يوجد شرٌ واحد اعظم هو علة كل شر

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر انه يوجد شرٌ واحد اعظم هو علة كل شر لان للمعلولات المتضادة عللاً متضادة. والاشياء يوجد فيها مضادة فقد قيل في سي ٣٣: ١٥ «بازاء الشر الخيرُ وبازاء الحيوة الموتُ كذلك بازاء التقيّ الخاطئ» فاذًا يوجد مبدآن متضادان احدهما للخير والآخر للشر

٢ وايضاً متى وجد في طبيعة الاشياء احد ضدين وجد الآخر كما قال الفيلسوف في كتاب السماء والعالم ٢ م ١٩. والخير الاعظم موجود في طبيعة الاشياء وهو علة كل خير كما مرَّ تحقيقه في مب ٦ ف٢ و٤. فاذًا يوجد ايضاً الشر الاعظم المقابل له وهو علة كل شر

٣ وايضاً كما يوجد في الاشياء خيرٌ وأَخيَرُ كذلك يوجد شرٌ واشرُّ. والخير والأَخيَرُ يقالان بالقياس الى ما هو غايةٌ في الخيرية. فاذًا الشر والاشر يقالان

بالقياس الى ما هو غايةٌ في الشريّة

٤ وايضاً كل ما بالمشاركة فانه يُرَدُّ الى ما بالماهية · والاشياء التي هي شريرة عندنا ليست شريرة بالماهية بل بالمشاركة · فاذًا لابد من وجود شرّ اعظم هو علة كل شر

٥ وايضاً كل ما بالعرض فانه يُرَدُّ الى ما بالذات · والخير هو علة الشر بالعرض · فاذًا يجب اثبات شر اعظم هو علة الشرور بالذات · لايقال ان الشر ليس له علة بالذات بل بالعرض فقط والاّ لم يكن الشر في اكثر الاشياء بل في اقلها

٦ وايضاً ان شر المعلول يُرَدُّ الى شر العلة لان المعلول الناقص انما هو عن العلة الناقصة كما مرّ في الفصلين السابقين · والتسلسل الى غير النهاية ممنوعٌ · فاذًا لا بد من اثبات شر واحد اول هو علة كل شر

لكن يعارض ذلك ان الخير الاعظم هو علة كل موجود كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف٤ · فاذًا ليس يمكن وجود مبدإٍ مقابل له يكون علة الشرور

والجواب ان يقال يتضح مما مرّ في مب ٤٤ ف ١ ان ليس للشرور مبدأٌ واحدٌ أوّلُ كما ان للخيرات مبدأً واحدًا أوّل اما اولاً فلأنّ مبدأ الخيرات الاول خيرٌ بالماهية كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف٣ و٤ وليس يمكن ان يكون شيءٌ شرًّا بماهيته فقد حققنا في مب ٥ ف٤ وفي المبحث السابق ف٣ ان كل موجود من حيث انه موجود هو خيرٌ وان الشر لا يوجد الا في الخير على انه موضوعه · واما ثانياً فلان مبدأ الخيرات الاول هو الخير الاعظم والكامل المستجمع في ذاته كل خيرية كما مرّ تحقيقه في مب ٦ ف٢ وليس يمكن وجود شر اعظم لان الشر وان نقّص الخير دائمًا فليس يقدر ان يلاشيه بالكلية كما مرّ تحقيقه في المبحث السابق ف٤ وهكذا ما دام الخير موجودًا فلا يمكن ان يكون شيءٌ شرًّا على وجه الكمال والتمام ولذا قال الفيلسوف في الخلقيات ك٤ ب٥ «لو كان الشر كاملاً للاشى نفسه» لانه متى تلاشى كل خير مما يقتضي لكمال الشر يرتفع ايضاً الشر نفسه الذي انما موضوعه الخير · واما ثالثاً فلأن حقيقة الشر

منافية لحقيقة المبدإ الاول من وجهين اولاً لان الشر يصدر عن الخير كما مرَّ تحقيقه في الفصلين السابقين وثانياً لان الشر ليس يمكن ان يكون علة الاَّ بالعرض . فاذًا ليس يمكن ان يكون علةً أُولى لان العلة بالعرض متأخرة عن العلة بالذات كما يتضح من الطبيعيات ك ٢ م ٦٦ — واما الذين قالوا بمبدأين اولين احدهما خيرٌ والآخر شرير فمنشأُ ضلالهم هذا هو نفس منشإ ماوقع للمتقدمين من بعض ازعام أُخرى فاسدة وذلك لانهم لم يراعوا العلة الكلية للموجود كله بل انما راعوا العلل الجزئية للمعلولات الجزئية ولذلك فمتى وجدوا ان شيئاً مضر بشيء بقوَّة طبعه اعتبروا طبيعة ذلك الشيء شريرة كما لو قال بعضٌ ان طبيعة النار شريرة لانها احرقت بيت فقير . وقد فاتهم ان الحكم بخيرية شيء لا يُبنَى على نسبته الى شيء جزئي بل على اعتباره في نفسه وعلى نسبته الى العالم كله الآخذ فيه . كلُّ شيء مقامَهُ على غاية الترتيب كما يتضح مما مرَّ في مب ١١ ف ٣ ومب ٤٧ ف ٢ . وكذا ايضاً الذين رأَوا لمعلولين جزئيين متضادين علتين جزئيتين متضادتين لم يعرفوا ان يردوا تينك العلتين الجزئيتين المتضادتين الى العلة الكلية العامة ولذلك اعتبروا ان التضاد في العلل مرتقٍ ايضاً الى المبادئ الاولى ولكن لما كانت جميع المتضادات تجتمع في واحدٍ عامٍ كان لا بد من وجود علة واحدةٍ عامةٍ لها فوق العلل الخاصة المتضادة كما توجد قوة الجرم السماوي فوق الكيفيات المتضادة التي للعناصر وكذلك فوق جميع الموجودات كيف كان وجودها يوجد مبدأٌ واحدٌ اول للوجود كما مرَّ تحقيقه في مب ٢ ف ٣

اذًا اجيب على الاول بان المتضادات تجتمع في جنسٍ واحدٍ وتجتمع ايضاً في حقيقة الوجود ولذا فهي وان كان لها عللٌ جزئية متضادة فلا بد فيها من الارتقاء الى علة واحدة أُولى عامة

وعلى الثاني بان من شأن العدم والملكة ان يكونا في شيء واحدٍ بعينه . وموضوع

العدم هو الموجود بالقوة كما مرَّ في مب ٤٧ ف ٣٠. فاذًا لما كان الشر هو عدم الخير كما يتضح مما مرّ في المبحث السابق ف ١ و ٢ و ٣ كان مقابلاً لذلك الخير المقترن بقوةٍ لا للخير الاعظم الذي هو فعلٌ محضٌ

وعلى الثالث بان كل شيء يشتد بحسب حقيقته الخاصة وكما ان الصورة كمالٌ ما كذلك العدم سلبٌ ما. فاذًا كل صورةٍ وكمالٍ وخيرٍ فانما يشتد بحسب قربه من الطرف الكامل. والعدم والشر انما يشتد بحسب بعده عنه. فاذًا ليس يقال الشر والاشر باعتبار القرب من الشر الاعظم كما يقال الخير والأخير باعتبار القرب من الخير الاعظم

وعلى الرابع بانه ليس يقال لموجودٍ شرٌ بالمشاركة بل بعدم المشاركة. فاذًا ليس يجب الرجوع الى ما هو شرٌ بالماهية

وعلى الخامس بان الشر لا يمكن ان يكون له علةٌ الا بالعرض كما مرَّ تحقيقه في ف ١. فاذًا يستحيل الرجوع الى ما هو علة له بالذات. وما يقال من ان الشر موجودٌ في اكثر الاشياء فباطلٌ على الاطلاق لان الكائنات والفاسدات التي انما يحدث وجود شر الطبيعة فيها فقط هي جزءٌ قليل من العالم كلهِ وكذلك انما يعرض النقص الطبيعي في الجزء القليل من كل نوعٍ منها ولا يظهر انه يوجد في الجزء الاعظم الا في الناس فقط لان خير الانسان من حيث هو انسان ليس هو الخير الحسي بل الخير العقلي والذين يتبعون الحس اكثر من الذين يتبعون العقل

وعلى السادس بانه لا يجوز التسلسل في علل الشر بل يجب ارجاع الشرور كلها الى علةٍ خيّرة يلزم عنها الشر بالعرض



بيان ما وقع من اغلاط الطبع المهمة في هذا المجلد

خطأ	صواب	وجه	سطر
لملاذ	الملاذ	٢٩	١٨
حز	خز	٣٢	١٠
لجيع	لجميع	٧٢	٠١
ليس بتعددها	ليس يتعدّد بتعددها	١١٢	٠٨
الاجباء	الاحياء	١٢٧	١٩
المتدم	المتقدم	١٥٢	١٦
الالهيات	في الالهيات	١٦٥	١٥
متوِافقة	متوافقة	١٧٣	٠٣
سيبب	السبب	١٨٠	٠١
لله	الله	١٩٧	١١
قيل	قبل	...	١٧
الصور	الصورة	٢١٣	١٤
الحاثة	الحادثة	٢٥٧	١٤
اطلاً	اطلاقاً	٢٧٣	١٢
تتمضن	تتضمن	٢٧٨	١١
ضالين	خالين	٢٨٠	٢٢
يجب	اذ انما يجب	٢٨٨	٠٦
اذ انما شيئاً	شيئاً	...	٠٧
تفتكر	نفتكر	٣١٣	٠٣

خطا	صواب	وجه	سطر
حسن	احسن	٣٤٢	٠١
هي	هو	٣٤٤	٠٤
لها	بها	...	٠٩
للكلمة	با لكلمة	٣٥٥	٠٣
موجودةٌ فيهِ	الى ما هي موجودةٌ فيهِ	٣٥٨	١٧
معرفة	معرفتهِ	٣٦٦	١٤
الحرات	الحركات	٤٠١	١٣
لا يقال خماسيٌّ	لا يقال له خماسيٌّ	٤٠٧	٠٩
الابن ان صدر	الابن قبل ان صدر	٤٤١	١٢
المُعطِي	بالمُعطِي	٤٥٦	٠٥
الالهين	الالهيين	٥٢٩	١٢
ا ع	اع	٥٣١	٢١
التعازي	التعزية	٥٦٩	٠١
بالنور	النور	٥٨٦	١٦

بيان بعض اسماء مختصرة

مب	مبحث	ب	باب	ق	قسم	خط	خطبة
ف	فصل	قض	قضية	قا	قانون	محا	محاورة
ك	كتاب	قص	قصيدة	مقا	مقالة	تم	تمييز
م	متن	نث	نثرة	رسا	رسالة	ثا.ثا	ثني الثاني

فهرس

للمجلد الاول من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

وجه

وجه

باب في الخلق والابداع

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. I

DAR SADER Publishers
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.



VOL. 1

DAR SADER Publishers
BEIRUT